This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

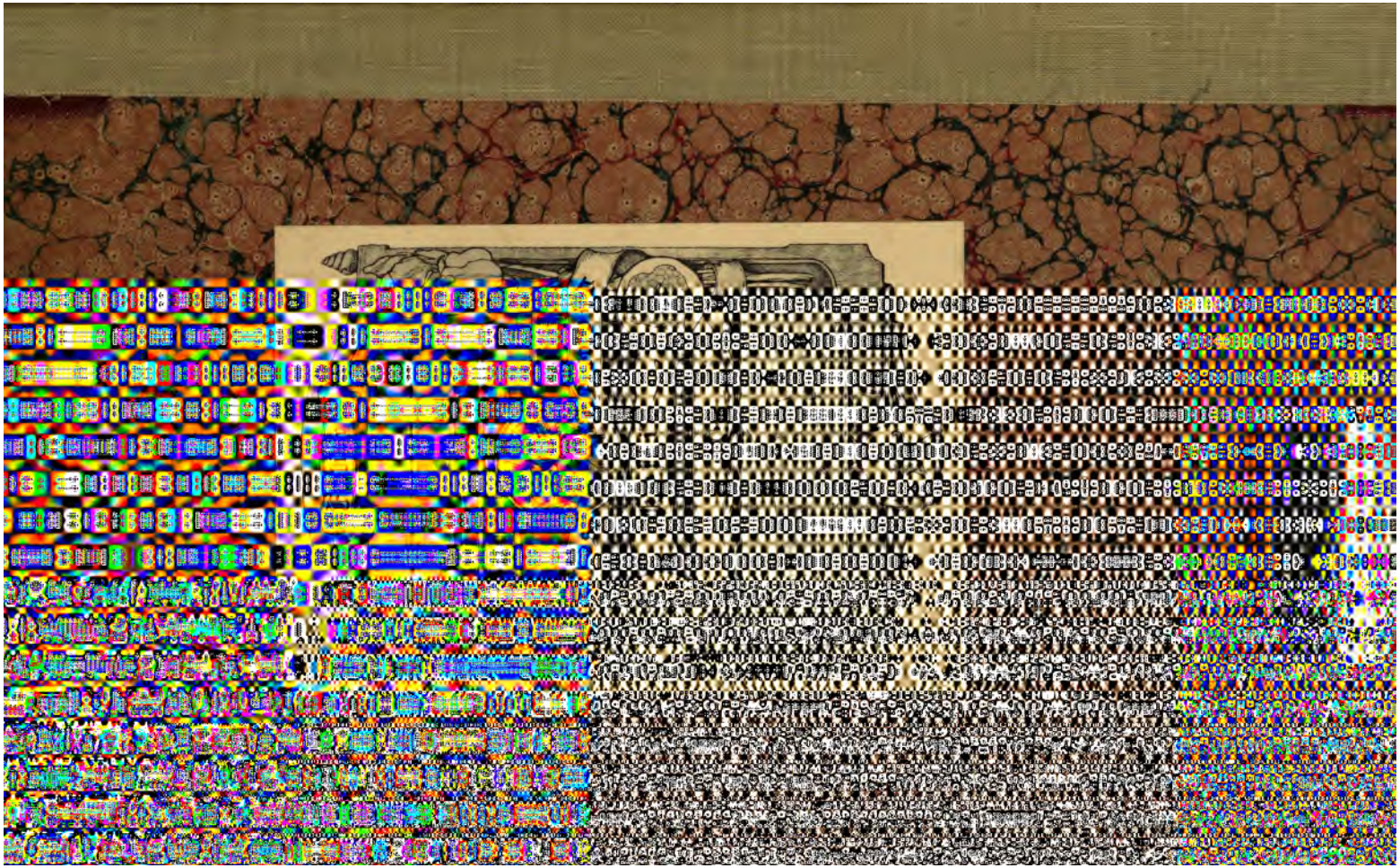
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

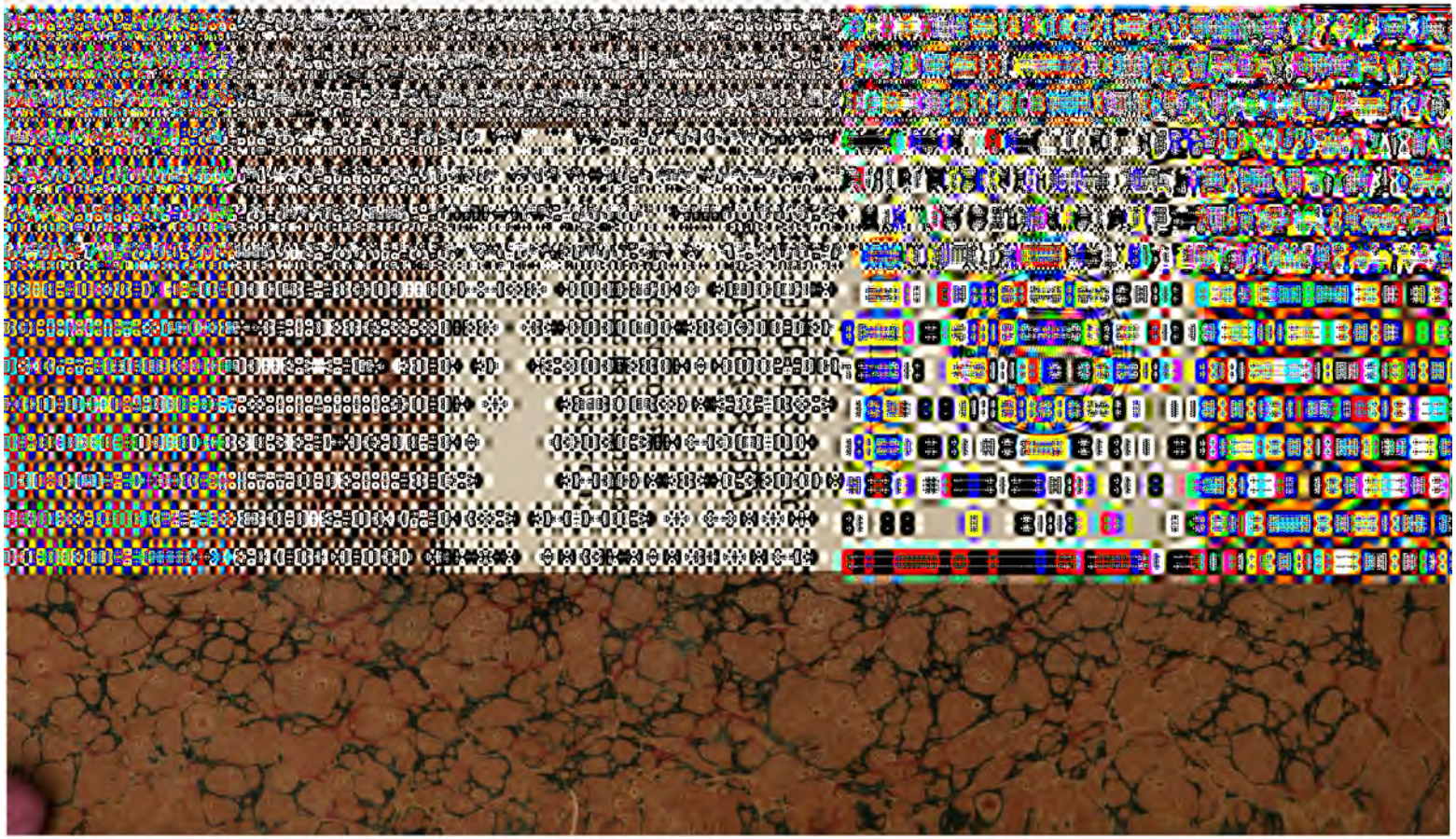
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`





DU

PRINCIPE VITAL

ET

DE L'AME PENSANTE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

Histoire de la Philosophie cartésienne. Ouvrage couronné par l'Institut, 2 forts volumes in-8. 1854.

Méthode pour arriver à la vie bienheureuse, par FICHTE, traduit de l'allemand par Fr. Bouillier, avec une Introduction par M. Hermann Fichte. 1 vol. in-8. 1845.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI A LYON

Chez BRUN et Cie, libraires de l'Académie, rue Mercière, 5.
— GIRARD et JOSSERAND, libraires, rue du Pérat.
— GLAIRON-MONDET, libraire, place Bellecour.
— J. P. MÉGRET, libraire, quai de l'Hôpital.

CORBEIL, typ. et stér. de CRÉRÉ.

[illegible]TAL

[illegible]

[illegible]E

[illegible]ICALES

[illegible]

[illegible]VIE

[illegible]

[illegible]

[illegible]YON.

[illegible]

[illegible]

[illegible]ÉDECINE,

[illegible]

[illegible]

[illegible] PRINCIPE ALFONSO, [illegible]

SOCIÉTÉ de LE[illegible]
[illegible]
Exemplaire réform[illegible]

K-BD331
B6
Bif
Lib

PRÉFACE

J'ai lu à l'Académie des sciences morales et politiques, et j'ai publié, il y a trois ans, un mémoire qui était le résumé de leçons, faites en 1857 à la Faculté des lettres de Lyon, sur l'unité de l'âme pensante et du principe vital (1). Je rappelais l'attention sur une question autrefois célèbre dans les écoles de philosophie, mais depuis plus d'un siècle fort négligée, malgré son importance pour la théorie des puissances de l'âme, pour la théorie de l'homme lui-même. Les diverses critiques dont ce mémoire a été l'objet à Paris, à Lyon, à Montpellier, comme aussi les adhésions et les encouragements qu'il a reçus, enfin de nouvelles réflexions et de nouvelles études m'ont engagé à reprendre et à traiter le même sujet d'une manière plus complète. Je voudrais, s'il est possible, ne laisser sans réponse aucune des objections qui m'ont été

(1) *Unité de l'âme pensante et du principe vital*, in-8 de 60 pages. Paris, 1858.

M364549

adressées, je voudrais fortifier et éclaircir ce qui a paru faible et obscur, développer ce qui était trop bref en un simple résumé; je voudrais enfin contribuer à remettre la philosophie contemporaine sur la voie, trop oubliée, d'une vérité qui se fonde à la fois sur le raisonnement et sur l'observation.

Mais à quoi bon, avons-nous entendu dire, renouveler une question vieillie, justement abandonnée par la philosophie moderne aux docteurs subtils de la philosophie du moyen âge? Quelle audace de prétendre renverser la doctrine de la dualité de l'âme et de la vie, si solidement établie par Maine de Biran et par Jouffroy au sein de la philosophie spiritualiste, et de vouloir réhabiliter, non sans péril pour la spiritualité de l'âme, l'hypothèse, à jamais décriée, de l'animisme! quelle imprudence, au temps où nous sommes, de donner aux sceptiques et aux matérialistes l'agréable spectacle de graves dissidences parmi les philosophes spiritualistes!

Nous répondrons d'abord qu'il s'agit ici, avant tout, de vérité et non de tactique; que d'ailleurs, dans notre ferme conviction, la doctrine, que nous voudrions faire triompher, aura pour résultat d'affermir et non d'ébranler le spiritualisme.

Nous n'ignorons pas que, depuis Descartes, il n'est guère question de la vie, dans les essais sur l'entendement humain ou les traités de psychologie, si ce n'est pour la renvoyer bien vite aux physiologistes et aux médecins. Mais notre intention est précisément de protester

contre l'abandon de cette question et contre la prolongation d'un schisme dangereux entre l'âme et la vie.

D'ailleurs, si on prend garde aux discussions philosophiques qui retentissent aujourd'hui dans les écoles de médecine, aux travaux récents de quelques psychologues sur les rapports de l'âme et du corps, tout semble indiquer que l'attention des esprits philosophiques, par un juste retour, va se porter de nouveau sur ce côté essentiel du problème de la constitution de l'homme.

Si les psychologues ont pu se persuader, plus ou moins longtemps, que la vie était étrangère à l'objet de leurs études, il n'en a pas été de même des médecins.

En tout temps, et dans toutes les écoles, ils ont dû compter en quelque sorte avec la vie, ils ont dû chercher à s'en faire une idée qui pût s'adapter à leurs pratiques médicales. Mais peut-être s'en montrent-ils aujourd'hui plus préoccupés que jamais, peut-être n'ont-ils jamais si bien compris, que l'idée même de la maladie et du mode d'action des médicaments, que la thérapeutique, dans ce qu'elle a de plus essentiel, dépendent de l'idée qu'on s'est faite des phénomènes de la vie et de la cause de ces phénomènes. Quand on considère l'opposition, dans la théorie et dans la pratique, des doctrines générales de pathologie, auxquelles viennent aboutir les diverses conceptions de la nature de la vie, en raison de la part qu'elles font à l'action des forces vitales ou à l'action des organes, on ne peut s'empêcher de croire qu'il s'agit

d'une question à laquelle nous sommes tous, jusqu'à un certain point, un peu intéressés.

Depuis l'organicisme, le plus voisin de l'iatromécanisme ou de l'iatrochimisme, jusqu'à l'animisme (1), toutes les nuances du vitalisme ont aujourd'hui des organes dans la presse médicale. A propos du mode d'action d'un modeste médicament, une discussion, de quatre mois, sur la force vitale, sur les propriétés organiques ou vitales, sur la possibilité ou l'impossibilité de les ramener aux lois de la physique et de la chimie vient d'avoir lieu à l'Académie de médecine de Paris (2).

C'est avec une sorte de prédilection que, depuis longtemps, l'école de Montpellier traite ces hautes questions; mais elle a dû les agiter de nouveau pour défendre contre de nouvelles attaques le double dynamisme, c'est-à-dire la dualité de l'âme et de la vie, dont elle fait profession. Prise, pour ainsi dire, entre deux feux par les organiciens et par les animistes, abandonnée par quelques-uns des siens, troublée par quelques théologiens dans ses anciennes prétentions à l'orthodoxie, elle a redoublé d'ef-

(1) La *Revue médicale*, sous la direction de M. Sales Girons, défend avec zèle la cause de l'animisme. Il en est de même de l'*Art médical*, sous la direction de M. le docteur J. P. Tessier.

(2) La discussion s'est engagée, au mois de mai 1860, à propos d'un mémoire de M. le docteur Pize sur l'emploi du perchlorure de fer dans le traitement du *purpura hæmorragica*, et du rapport de M. Devergie sur ce mémoire. (Voir le *Bulletin de l'Académie de médecine*, t. XXV.) Une autre longue discussion sur le vitalisme a eu lieu à la même académie en 1855, à l'occasion du traitement de la variole et de la nomenclature médicale de M. Piorry. (*Bulletin de l'Académie de médecine*, t. XX.)

forts, elle a paraphrasé Barthez dans tous les sens, pour la défense de ce principe vital séparé, de cette seconde âme, sorte de fétiche, auquel elle a le tort d'attacher sa destinée (1).

Avec la bonne renommée d'une doctrine spiritualiste, l'école de Montpellier vivait, depuis bien des années, en paix avec l'Église, quand le P. Ventura est venu brusquement, lui chercher querelle au nom de la théologie. Il a rappelé les décisions des conciles œcuméniques qui ont consacré l'animisme d'Aristote et de saint Thomas, décisions singulièrement tombées en oubli, même parmi les théologiens (2) ; il a lancé l'anathème sur la doctrine de deux âmes dans l'homme, l'une pour la vie, l'autre pour la pensée. Au nom de la doctrine thomiste, et au nom de la foi, qu'il ne sépare pas l'une de l'autre, le célèbre prédicateur italien a déclaré la guerre avec une singulière vivacité, dans ses livres, et même dans ses sermons, au double dynamisme humain de Montpellier, non-seulement comme à une doctrine erronée en philosophie, mais

(1) Indépendamment des derniers ouvrages de M. Lordat, il faut citer divers travaux de M. Jaumes, *De l'âme et du principal vital*, Montpellier, 1858, qui est une réfutation de mon mémoire, et *Introduction à la philosophie médicale* (juillet 1860). Peu de temps avant sa mort, le savant et vénérable M. Richard de Laprade a lu à l'Académie de Lyon un mémoire où il prenait contre nous la défense de Montpellier. Son fils, membre de l'Académie française, a publié ces dernières pages de son père, sous le titre d'*Animisme et vitalisme* (*Mémoires de l'Académie de Lyon*, classe des lettres, année 1860).

(2) Voir les félicitations publiquement adressées à M. Lordat sur l'excellence de sa doctrine, par M. Thibault, évêque de Montpellier (*Montpellier médical*, juillet 1860).

comme à une doctrine erronée en la foi. Ainsi attaquée, l'école de Montpellier a jeté les hauts cris; elle a protesté contre cette intervention de la théologie, contre ces anathèmes, à propos d'une question purement scientifique (1). Peut-être serions-nous plus disposés à lui donner raison, si elle-même ne s'était pas si souvent vantée de sa prétendue orthodoxie, si elle-même n'avait eu si souvent à la bouche des noms d'hérésie pour qualifier les doctrines de ses adversaires, si elle n'avait le tort d'invoquer sans cesse en sa faveur des textes, plus ou moins mal interprétés, des Écritures et des Pères de l'Église, textes qu'il est juste de rétablir en leur véritable sens et de retourner contre elle, puisqu'elle a la prétention d'en faire une arme et un argument en sa faveur. De là une polémique assez passionnée, qui a retenti dans les leçons des professeurs de Montpellier, dans les journaux religieux et même dans les chaires sacrées; de là enfin le spiritualisme de Montpellier traité de spiritualisme rationaliste, ce qui, comme on le sait, dans la bouche de quelques-uns, est la suprême injure.

Comment la philosophie demeurerait-elle plus longtemps étrangère à ce grand débat sur la vie et sur ses rapports avec l'âme? Si, par un côté, la question est du

(1) M. Lordat a répondu au P. Ventura dans un ouvrage intitulé : *Réponses à des objections faites contre le principe de la dualité du dynamisme humain*, in-8, 1854. M. l'abbé Flottes, dans une courte brochure, Montpellier, 1859, a entrepris de prouver que les deux opinions étaient libres et ne portaient, ni l'une ni l'autre, aucun préjudice à la morale et à la religion.

domaine de la physiologie et de la médecine, par l'autre n'appartient-elle pas à la métaphysique et à la psychologie? Rien n'intéresse plus la psychologie, à ce qu'il semble, que de savoir si l'âme est simplement une chose qui pense, ou si elle nous fait mouvoir, si elle nous fait vivre, en même temps que penser, que de savoir si la vie est un être à part ou une simple puissance de l'âme raisonnable, et enfin s'il y a deux âmes dans l'homme ou bien une seule. Est-il donc vrai que la question soit définitivement résolue? est-il vrai que notre propre vie, avec tout ce qui en dépend, soit tout aussi étrangère à notre âme que la vie d'un chien ou d'un poisson? Est-il vrai qu'au dedans de nous, chose étrange, nous soyons deux et non pas un? Nous espérons que la philosophie spiritualiste ne s'endormira pas plus longtemps au sein de ce dualisme, non moins dangereux que bizarre, et qu'elle ne se complaira pas davantage dans cette conception vraiment monstrueuse de l'homme intérieur.

Elle serait d'ailleurs tout naturellement amenée à diriger de nouveau ses recherches sur ce point essentiel de la constitution de l'homme, non-seulement par les discussions des théologiens et des médecins, mais par ses propres investigations, de plus en plus complètes, sur l'histoire de la philosophie de l'antiquité et du moyen âge, où ce grand problème de la vie tient le premier rang dans la science de l'âme et se rencontre, pour ainsi dire, à chaque pas. Ainsi, en mettant récemment au concours la philosophie de saint Thomas, qui, comme Aris-

tote, fait de l'âme la forme du corps et de la vie une puissance de l'âme, l'Académie des sciences morales et politiques a provoqué elle-même un nouvel examen de la question de l'étendue des attributions de l'âme par rapport au corps. L'auteur du mémoire couronné, M. Jourdain, a hautement pris parti pour Aristote, pour saint Thomas et pour l'animisme. Dans son rapport sur ce concours, M. de Rémusat a dit que l'animisme était une doctrine plausible, sans toutefois se prononcer formellement en sa faveur (1).

En même temps l'attention s'est de nouveau dirigée sur l'homme illustre, sur le médecin philosophe, qui, vers la fin du dix-septième siècle, à l'encontre du mécanisme cartésien, a relevé l'animisme avec tant de force et d'éclat, que son nom y demeure attaché et en est devenu comme le synonyme.

Dans un long et savant mémoire, M. Lemoine nous a donné d'excellentes analyses des démonstrations physiologiques et psychologiques de Stahl, en faveur de la puissance vivifiante de l'âme raisonnable. Aujourd'hui, au sein même de la Faculté de médecine de Montpellier, ce qui est digne de remarque, on publie une traduction complète des œuvres de Stahl, qui, avec les introductions et les commentaires qui l'accompagnent, est une critique continuelle de la doctrine officielle de cette école (2).

(1) *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, avril 1857.

(2) *Œuvres de Stahl*, traduites et commentées par M. Blondin,

Enfin M. Tissot, qui déjà avait pris la défense de l'animisme dans d'excellents articles de la *Revue médicale*, vient de publier sur le même sujet un ouvrage remarquable au double point de vue de la physiologie et de la psychologie (1).

Il est donc peu de questions dans l'anthropologie qui, par leurs conséquences, semblent plus dignes des méditations du médecin et du philosophe. La maladie, les remèdes, l'âme elle-même, ses attributions, son essence, son mode d'union avec le corps, tout change, selon qu'on met la vie dans l'âme ou dans le corps, ou bien entre les deux, comme un être indépendant. Ce n'est pas l'âme seule, c'est, à vrai dire, l'homme tout entier qui change; il est un, ou bien il est double, il est un être véritable, ou il n'est plus qu'un être par accident.

La doctrine de l'identité de l'âme et de la vie nous

augmentées d'arguments par M. Boyer, professeur à la Faculté de Montpellier. Paris et Montpellier, 1859. Deux volumes seulement (le IIe et le IIIe), sont déjà publiés. M. Blondin se propose de démontrer que l'Université de Halle et celle de Montpellier, que Stahl et Barthez sont d'accord sur le fond des choses, et il dédie son ouvrage à la mémoire de l'un et de l'autre, « à l'alliance éternelle et indissoluble de leurs doctrines médico-philosophiques. » — Citons encore une étude fort intéressante sur le *Traité de la différence de l'organisme et du mécanisme*, dont l'auteur, M. Garreau, veut ressusciter l'occasionnalisme contre l'animisme de Stahl.

(1) *La vie dans l'homme*, existence, fonctions, nature, condition présente, forme, origine et destinée future du principe de la vie; esquisse historique de l'animisme; 1 vol. in-8 de 600 pages. Paris, 1861. Mentionnons aussi une thèse soutenue avec un grand succès devant la Sorbonne, au mois de juin dernier, par M. Charles, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux, *De vitæ natura*.

paraît seule compatible avec l'unité de la nature humaine et avec le vrai spiritualisme. Rien n'importe plus assurément que de purifier la philosophie spiritualiste des erreurs qui peuvent compromettre la réalité de l'existence d'une âme spirituelle. Or, quoi de plus dangereux que de mutiler cette âme par le retranchement d'une de ses attributions essentielles? quoi de plus dangereux que de l'associer à une seconde âme, personnage imaginaire exclusivement chargé des fonctions de la vie?

Il est temps de débarrasser la psychologie de ces deux âmes qui se portent mutuellement un grand préjudice, de ces deux âmes, l'une mutilée et abstraite, l'autre entièrement fictive, pour faire place à cette âme réelle et vivante, à cette âme unique qui est tout l'homme.

DU PRINCIPE VITAL ET DE L'AME PENSANTE

CHAPITRE PREMIER.

Objet de la discussion. — Qu'est-ce que la vie? — La vie est-elle une propriété du corps, ou un être à part, ou une puissance de l'âme? — Nature mixte de la question. — Part de la physiologie et de la psychologie. — Nécessité de commencer par la détermination de la nature de l'âme. — Trois sortes d'erreurs des philosophes spiritualistes sur l'âme. — Erreur de méthode. — Est-ce par induction que l'âme nous est donnée? est-elle l'agent inconnu de phénomènes connus? — Procédés des sciences physiques faussement appliqués à la science de l'âme. — Liaison au sein de la conscience de la cause et du phénomène. — Conséquences de la méthode qui les sépare. — Erreurs sur l'essence de l'âme. — La pensée essence de l'âme, selon Descartes. — La sensibilité essence de l'âme, selon Condillac. — La volonté essence de l'âme, selon Maine de Biran. — Réalité de l'âme mise en péril par les abstractions.

L'âme raisonnable est-elle la cause unique de tous les phénomènes qui s'accomplissent dans l'homme, ou de ceux-là seulement dont elle a conscience et qu'elle peut recommencer volontairement? Est-ce l'âme raisonnable qui agit sur tous les organes du corps, comme sur les muscles, organes du mouvement

volontaire, qui préside à toutes les opérations de la vie, comme à toutes celles de la pensée? Embrasse-t-elle l'homme tout entier, ou bien seulement une partie de l'homme? Est-elle seule en nous, ou bien faut-il lui adjoindre quelque autre âme inférieure qui ait en partage les phénomènes aveugles et fatals de la vie? En d'autres termes, faut-il, dans la définition de l'âme, conserver la puissance de vivifier le corps, ou bien la retrancher pour n'y laisser que la pensée? Est-ce un autre en nous qui pense et un autre qui vit, ou bien un seul et même être? Voilà la question, depuis trop longtemps négligée, que nous allons soumettre, dans ce livre, à un nouvel examen.

Il ne s'agit pas, on le voit, de combattre le matérialisme, mais de rectifier une erreur du spiritualisme; nous n'entreprenons pas de réfuter ceux qui nient l'existence d'une âme, mais ceux qui, péchant en quelque sorte par l'excès contraire, prétendent que nous en avons deux. Quelle que soit la différence qui nous sépare de ces derniers, nous sommes moins éloigné de ceux qui admettent une âme de trop, que de ceux qui n'en admettent aucune. Malgré quelques vivacités de polémique, soit de notre part, soit de la part de nos adversaires, nous n'oublierons pas, comme déjà nous l'avons dit dans notre Mémoire, que le débat actuel est en quelque sorte un débat de famille, qui se passe dans le sein même de la philosophie et de la médecine spiritualiste.

Nous désignerons la doctrine de l'identité de l'âme et de la vie, que nous nous proposons de défendre par le nom déjà ancien et consacré d'animisme, plutôt que par le nom plus équivoque de monopsy-

chisme (1). Mais l'animisme signifiera simplement pour nous la doctrine qui attribue à l'âme la puissance vivifiante, abstraction faite des diverses hypothèses sur le mode dont elle opère les fonctions vitales, qui, trop souvent, l'ont compromise et discréditée. Il nous arrivera aussi de dire, au lieu d'animisme, unité de la cause humaine, en opposition à la dualité du dynamisme humain, par où on désigne généralement la doctrine opposée, qui sépare l'âme de la vie et qui dédouble en deux parts l'homme intérieur.

En entrant dans cette discussion, nous courons le risque de paraître empiéter sur le domaine de la physiologie. D'honorables adversaires nous ont objecté, non sans quelque vivacité et quelque amertume, que le problème de la constitution de l'homme est tout entier du domaine de la physiologie et de la médecine, que les psychologues ou les purs métaphysiciens n'ont rien à y voir. A tout aussi bon droit, mais sans plus de vérité et de justice, nous pourrions répondre, à notre tour, que la question ne les regarde pas, n'étant ni métaphysiciens ni psychologues. Il s'agit en effet d'une question de nature mixte, placée sur les confins de deux sciences et qui, selon la face par où on la considère, relève plus spécialement de l'une ou de l'autre. Faisons donc d'abord les parts respectives, pour empêcher la confusion et prévenir, s'il est possible, les malentendus et les récriminations qui, d'ordinaire, tiennent une si grande place dans les discussions entre physiologistes et psychologues.

(1) Monopsychisme est un mot créé par Leibniz pour désigner la doctrine d'une âme unique pour tous les hommes et non celle d'une âme unique dans chaque homme.

Ce n'est pas aux psychologues, sans doute, mais aux physiologistes qu'il appartient de montrer que dans le corps il y a quelque chose de plus qu'un simple mécanisme, que les lois toutes seules de la physique et de la chimie sont impuissantes à rendre compte des phénomènes de la vie; c'est à eux de faire voir qu'il y a des forces et des propriétés dans les corps vivants, autres que les forces et les propriétés des corps bruts. C'est encore aux physiologistes de mettre en lumière l'admirable unité de ces phénomènes de la vie, unité qui, suivant nous, réclame impérieusement un principe unique, une cause unique de toutes les fonctions organiques, et de la formation des organes eux-mêmes.

Pour savoir là-dessus à quoi nous en tenir, nous nous adresserons à eux seuls et non à des psychologues.

Mais veut-on connaître la nature de ce principe, veut-on savoir en quel rapport il est avec l'âme raisonnable, si c'est une de ses puissances ou bien un être à part, associé plus ou moins intimement avec elle, s'il y a des perceptions insensibles, si tous les phénomènes de l'âme ont pour caractéristique la conscience, si l'énergie vitale arrive jusqu'au moi; nous laisserons de côté la physiologie pour la psychologie et la métaphysique.

Que nous apprendrait en effet la physiologie? Je veux qu'elle apporte un degré encore plus grand de précision et de délicatesse dans ses expériences, qu'elle réussisse, avec M. Flourens, à déterminer dans la moelle épinière, à une ligne près, le nœud vital, c'est-à-dire le siége immédiat, l'organe premier et direct de la vie; qu'elle parvienne un jour à étudier le jeu des fonctions, sans l'altérer ou le détruire; nous

pouvons mettre tous les physiologistes du monde au défi de résoudre ces questions, sans sortir de la physiologie elle-même, sans jeter de côté la loupe et le scalpel, pour entrer avec nous dans l'ordre des observations psychologiques et des raisonnements métaphysiques.

La question de l'influence réciproque de l'âme et du corps, ou des rapports du physique et du moral, tient aussi une place importante dans cette discussion. L'influence soudaine des divers états du corps sur les divers états du principe pensant et du principe pensant sur le corps, sert à montrer qu'entre l'un et l'autre il y a une action directe et sans aucun intermédiaire. Ce qui appartient ici au physiologiste, c'est l'analyse des perturbations organiques causées par les divers états de l'âme; mais ce que le psychologue peut revendiquer plus particulièrement pour lui, c'est l'observation du lien qui existe entre ce qui passe dans l'âme et les états généraux du corps dont la sensibilité est affectée.

En faisant ce partage, à Dieu ne plaise que nous voulions interdire aux physiologistes les recherches psychologiques et morales, lorsque tout, au contraire, les convie, dans leurs études, à remonter du physique jusqu'au moral et à considérer l'homme tout entier. Il leur est peut-être plus facile de devenir psychologues, qu'à nous de devenir physiologistes; qu'ils unissent donc, s'il se peut, les deux sciences, pour le plus grand avancement de l'anthropologie. Mais qu'en attendant ils veuillent bien reconnaître qu'il y a une face, non la moins importante, du problème de la constitution de l'homme, que nous avons le droit de traiter, sans empiéter sur leur domaine, sans décider, à tort, en notre nom, ce qu'à eux seuls il appartient de décider. Si,

malgré les parts respectives que nous venons de faire, il nous est impossible de mettre la physiologie tout à fait à l'écart, du moins nous ne nous y aventurerons qu'avec la plus grande circonspection, et comme sur un terrain étranger, nous bornant à recueillir, sur la foi des maîtres les plus autorisés, les résultats principaux qui doivent servir de fondement à la discussion psychologique et métaphysique.

Qu'est-ce que l'âme d'après le témoignage de la conscience, qui seule peut nous instruire de sa nature, voilà la première question. Il faut en effet savoir d'abord ce qu'est l'âme pour décider jusqu'où s'étendent ses diverses attributions, s'il faut y comprendre ou bien en retrancher la puissance vitale et s'il faut faire de la vie, soit une propriété du corps, soit un principe séparé. Certaines définitions de l'âme, qui ont été en honneur dans la philosophie moderne, et qui y ont laissé des traces profondes excluent à l'avance de l'âme, sans nulle discussion, les fonctions vitales comme absolument incompatibles avec sa nature. L'âme en effet a-t-elle la pensée pour essence, il faudra lui enlever tout ce qui n'est pas la pure pensée; il sera difficile de lui conserver le sentiment, la passion, la volonté, il sera manifestement impossible de lui attribuer les phénomènes de la vie. Aussi verrons-nous Barthez s'appuyer sur les idées reçues, comme il le dit, d'après lesquelles l'âme est une substance pensante, pour prouver que le principe vital ne peut être une de ses facultés.

Qu'au lieu de la pensée, on donne à l'âme pour essence une forme particulière de l'activité, l'activité volontaire et libre, et non l'activité en elle-même; il faut non moins évidemment lui enlever tout ce que

le moi n'a pas voulu et, en conséquence, toutes les opérations de la vie. On voit donc comment de la question de la nature de l'âme dépend la question de l'étendue de ses attributions et de la part qui lui appartient ou ne lui appartient pas, dans le gouvernement du corps.

De toutes les erreurs sur la nature de l'âme, la plus grave est celle du matérialisme, mais ce n'est pas la seule. Ceux-là même qui ont combattu le plus vivement le matérialisme se sont trompés plus d'une fois, non pas seulement sur le nombre des facultés de l'âme, sur l'étendue de ses attributions, mais sur son essence même, non sans un grand préjudice pour la réalité d'une âme spirituelle, et pour les vérités dont ils se portent les défenseurs. De là un faux spiritualisme, un spiritualisme abstrait auquel nous allons opposer le vrai spiritualisme qui embrasse l'âme tout entière dans sa réalité.

En parcourant les théories des philosophes spiritualistes modernes, à partir de Descartes, nous y découvrons trois sortes d'erreurs, les unes sur la méthode qui doit conduire jusqu'à l'essence de l'âme, les autres sur cette essence même, les autres enfin sur ses attributions, erreurs qui toutes ont pour effet commun de mettre en péril l'existence même d'une âme spirituelle. L'erreur relative aux attributions fondamentales de l'âme est celle que nous nous proposons particulièrement de combattre; mais nous signalerons d'abord les deux autres, auxquelles elle se rattache par une étroite dépendance.

Qu'est-ce que l'âme suivant toute la philosophie du dix-huitième siècle? Un agent inconnu, comme le dit

Voltaire, de phénomènes connus (1). Ce ne sont pas seulement des philosophes plus ou moins suspects de matérialisme qui font ainsi de l'âme un agent inconnu, ce sont tous les philosophes spiritualistes, sans exception. C'est le sentiment de Reid comme de Locke, de Hume ou de Voltaire; c'est celui de Kant, comme de Condillac ou d'Helvétius. Nous ne pouvons connaître l'âme que par ses facultés, et nous ne connaissons ces facultés que par leurs effets; voilà par où débutent à peu près invariablement tous les traités sur l'entendement humain du dix-huitième siècle.

Mais l'âme étant un agent inconnu, comment nous éclairer sur sa nature, si ce n'est en suivant la voie des physiciens pour arriver aux causes inconnues des phénomènes qu'ils observent dans le monde extérieur? De là ce prétendu parallélisme qu'ont imaginé les philosophes écossais entre la méthode de la science de l'esprit humain et la méthode des sciences physiques. Selon Reid, sauf la différence de l'objet et de l'instrument, les procédés du psychologue doivent être exactement les mêmes que ceux du physicien ou du botaniste; selon Reid, ce sont les règles du *novum organum* qu'il faut appliquer à l'âme, comme à l'électricité ou à la chaleur. Ainsi la psychologie ne sera plus, comme le dira Brown, qu'une branche de la physique générale, que la physiologie de la pensée. En est-il donc de cet agent, de cette cause, qui n'est autre que nous-mêmes, comme des causes ou des agents du monde extérieur? en est-il de l'agent de la pensée et de la volonté comme de la cause du vent ou de la pluie? L'observation de nous-mêmes ne pénètre-t-elle pas plus avant au dedans

(1) *Dictionnaire philosophique*, art. AME.

de nous que l'observation extérieure hors de nous? Pour arriver jusqu'à notre âme, sommes-nous condamnés à passer par les détours, par les lenteurs et les incertitudes de l'induction?

Supposons qu'en effet la conscience n'atteigne, au dedans de nous, que des phénomènes, sans aller jusqu'à la substance et à la cause, que devient l'objet de la psychologie, c'est-à-dire la réalité de l'âme? Condillac et Kant nous l'apprennent : le premier, en faisant de l'âme une simple collection de phénomènes ; le second, en traitant de paralogismes les quatre thèses fondamentales de la psychologie rationnelle, à savoir que l'âme est une substance, que l'âme est une, que l'âme est simple, que l'âme est spirituelle.

Si la nature de l'âme n'est pas directement aperçue par la conscience, si nous ne pouvons aller des phénomènes de la conscience à leur cause et à leur substance que par la voie de l'induction et de l'hypothèse, la spiritualité n'est plus qu'une conjecture plus ou moins probable, et non une certitude. Dans son introduction aux *Esquisses morales* de Dugald Stewart, Jouffroy avait poussé jusqu'au bout les conséquences de cette assimilation des procédés de la science de l'esprit humain avec ceux des sciences physiques. En même temps qu'il établissait si bien contre certains physiologistes la réalité des phénomènes de conscience et la légitimité de la psychologie, égaré par les scrupules d'une fausse méthode et aussi par le désir de rallier à lui, sur le terrain commun de l'observation et des phénomènes, les matérialistes eux-mêmes, il compromet le spiritualisme, en prescrivant de ne pas aller au delà de l'observation des phénomènes et de la recherche de leurs

lois. La question de la nature de l'âme est, suivant lui, une question prématurée dans l'état actuel de la science, qu'il faut ajourner jusqu'à nouvel ordre; il traite de pure hypothèse, non sans provoquer les plus vives défiances, l'opinion qui fait de l'âme un principe distinct des organes.

C'est ainsi qu'une simple erreur de méthode met en péril la spiritualité. Se refuse-t-on à saisir l'âme elle-même dans la conscience, en même temps que les actes qu'elle produit, ne veut-on pas la voir là où, tout d'abord, elle se montre à nous, on court le risque, comme Kant, de se mettre vainement à sa poursuite, sans pouvoir la ressaisir ou, comme Jouffroy, de l'ajourner indéfiniment.

Jouffroy, d'ailleurs, sous l'influence de Maine de Biran, en restituant plus tard toute sa portée à l'observation interne, a combattu lui-même, par les arguments les plus décisifs, cette séparation chimérique du phénomène et de la cause au sein de la conscience. « Thèse singulière à soutenir, dit-il, que je ne saisis pas la cause qui est moi, que je sens ma pensée, ma volonté, ma sensation, mais que je ne me sens pas pensant, voulant, sentant! Mais d'où saurais-je alors que la pensée, la volonté, la sensation que je sens, sont miennes, qu'elles émanent de moi et non pas d'une autre cause? Si ma conscience ne saisissait que la pensée, je pourrais bien concevoir que la pensée a une cause, mais rien ne m'apprendrait quelle est cette cause, ni si elle est moi ou toute autre. La pensée ne m'apparaîtrait donc pas comme mienne, etc. (1) »

(1) *Mémoire sur la légitimité de la distinction de la physiologie et de la psychologie.*

Ainsi aucune méthode ne peut nous forcer à parcourir, pour aller, au dedans de nous, du phénomène à la cause, une route qui n'existe pas. Ici le sujet et l'objet sont identiques; le sujet lui-même se pose et s'affirme comme objet; voilà l'incomparable singularité de la science de l'âme humaine, voilà, malgré les plus ingénieux rapprochements, par où elle ne souffre aucune sorte d'assimilation avec les sciences physiques. S'il est vrai de dire de Dieu qu'il n'est pas loin de nous, *non longe est ab unoquoque nostrum*, combien cela n'est-il pas plus vrai de notre âme, c'est-à-dire de l'être que nous sommes ! Pour quiconque ne veut pas la chercher où elle n'est pas, la nature de l'âme, c'est-à-dire, comme nous allons l'expliquer, sa spiritualité est donc une vérité d'observation immédiate et non d'induction, un fait et non une hypothèse, qui tout d'abord se constate, au début même de la science, sans qu'aucune règle ne nous force à en ajourner indéfiniment la démonstration jusqu'à ce que la psychologie soit consommée.

Si la conscience va jusqu'à la cause, jusqu'au sujet, et non pas seulement jusqu'aux phénomènes, pour savoir ce que nous sommes, nous n'avons qu'à l'interroger et à recueillir son témoignage. Quelle est donc l'essence de l'âme? Ici encore nous avons à signaler, chez les spiritualistes, diverses erreurs de non moins grave conséquence.

Selon Descartes, l'essence de l'âme est la pensée. Cette doctrine a exercé une grande influence sur les philosophes spiritualistes modernes, qui presque tous ont fait de la conscience le signe exclusif des phénomènes de l'âme et ont confondu l'âme avec le moi.

Il est vrai que, sans la pensée, nous ne saurions absolument rien de l'âme, que l'âme ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle pense, il est vrai aussi qu'elle tient de la pensée son excellence et sa dignité. Cependant ce n'est pas à dire qu'elle ne soit pas autre chose que la pensée elle-même. Prendre l'âme pour la pensée, c'est prendre l'acte pour la substance. De même, comme on l'a souvent objecté à Descartes, qu'il n'y a pas d'étendue sans quelque chose qui soit étendu, de même on ne conçoit pas la pensée sans quelque chose qui pense.

Supprimez ce sujet, vous n'avez plus qu'une spiritualité abstraite, qui est au risque de s'évanouir, comme une ombre, à la première défaillance de la pensée et de la conscience. La pensée sans sujet, c'est un phénomène sans substance, c'est pour ainsi dire une fleur sans tige et sans racines. De là des conséquences qui toutes ont successivement paru, soit dans Descartes lui-même, soit dans ses disciples. Si l'âme n'est que pure pensée, c'en est fait non-seulement de l'activité volontaire et libre, mais de l'activité à tous ses degrés et sous toutes ses formes. Comment une âme, pure pensée, aura-t-elle l'action et l'empire? comment agira-t-elle ou réagira-t-elle soit sur elle-même, soit sur les organes? Comment expliquer l'effort, où placer l'origine du mouvement? Ce ne sont pas seulement les fonctions vitales qu'il faut lui enlever, mais, d'une manière absolue, toute action sur le corps, tout aussi bien la puissance de mouvoir le bras que celle de faire circuler le sang. Enfin, si l'âme n'est que la pensée, que devient-elle, où va-t-elle quand le moi et la conscience font défaut? comment se ranime-t-elle, quand le moi et la conscience reparaissent?

Au premier rang de ces mauvaises semences, qu'au dire de Leibniz, Spinoza a cultivées dans Descartes, il faut mettre cette abstraction d'une âme sans activité et sans force, d'une pensée sans sujet. Ce sujet qui manque à la pensée dans Descartes, Spinoza ira le chercher dans l'être infini lui-même ; il fera de l'âme humaine, pour rattacher la pensée à une substance, un simple mode de l'entendement infini.

Selon Condillac, c'est la sensibilité qui est l'essence de l'âme. Mais comme il identifie la sensibilité avec l'intelligence et la sensation avec la pensée, sa doctrine, en ce qui regarde la nature de l'âme, ne diffère pas au fond de celle de Descartes et vient aboutir à des conséquences analogues. Elle enlève à l'âme l'activité, elle enlève la substance elle-même et ne laisse subsister que des phénomènes ; de là cette définition célèbre du moi dans le *Traité des sensations :* « Le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. » Qu'est-ce donc que l'âme? Rien que la conscience de ce qu'elle est ou le souvenir de ce qu'elle a été ; rien qu'une collection de sensations sans sujet, c'est-à-dire une pure abstraction? Il n'y a donc plus dans la conscience de réalité vivante, plus d'activité, plus d'unité, plus d'identité, ou du moins il n'y a plus qu'une unité et une identité purement nominales, qu'une succession de modes fugitifs et involontaires. Ici encore manquent le sujet et la cause.

Avec Descartes et Condillac, l'âme n'est que pensée ou sensation ; avec Maine de Biran, elle n'est que volonté. Maine de Biran rend à l'âme l'activité, mais

l'activité restreinte dans la forme de l'activité volontaire et libre. C'est ainsi que, malgré cette restitution, il la mutile à son tour, il porte une atteinte profonde à sa réalité. Mais nous verrons ces conséquences dans le chapitre suivant, lorsque nous opposerons à l'activité volontaire cette activité plus générale par laquelle, non-seulement nous pensons et nous voulons, mais nous vivons, et en qui seule, suivant nous, est la véritable essence de l'âme.

Ainsi tous les modes fondamentaux de l'âme ont été pris tour à tour pour sa substance même; ainsi le spiritualisme moderne, sur les traces de Descartes, a-t-il dangereusement erré d'abstractions en abstractions qui ont mis en péril l'existence même d'une âme spirituelle. Mais si l'âme n'est ni pensée, ni sensation, ni volonté, qu'est-elle donc? Cherchons quelle est la racine commune d'où sortent ces diverses manifestations, voyons si de cette racine ne sort pas aussi la vie, si la vie elle-même n'est pas la première de toutes ses puissances, non pas en dignité, mais dans l'ordre du développement, et si elle ne se confond pas avec son essence même.

CHAPITRE II.

De la vraie essence de l'âme. — L'activité condition essentielle de tous les phénomènes de l'âme. — L'âme principe d'activité. — L'activité volontaire et libre, attribut particulier, mais non essentiel, de cette activité. — Erreur de Maine de Biran, ses conséquences. — L'âme est une force. — Clarté de la notion de force. — La force est un être, non un attribut. — Caractères de la force révélés par la conscience. — Activité continue. — Énergie motrice. — La faculté motrice, essence même de l'âme. — Signe de la présence d'une âme dans les autres êtres. — Définitions de l'âme par les philosophes anciens. — Autres caractères de la force, unité, identité, individualité. — Type d'après lequel nous concevons les forces de la nature. — L'âme humaine dans ce qu'elle a de commun avec toutes les autres âmes. — L'âme humaine dans ce qu'elle a de propre. — Distinction de l'immatérialité et de la spiritualité. — Présomptions en faveur de l'animisme tirées de la nature même de l'âme.

Pour découvrir ce sujet commun de la pensée, de la sensation, de la volonté et de la vie, que suppriment également Descartes, Condillac et Maine de Biran, il ne s'agit pas de se perdre en conjectures, ni de faire de grands efforts d'imagination, mais d'interroger attentivement la conscience.

Sans doute, la conscience nous apprend que nous pensons; si nous ne pensions pas, nous ne saurions pas que nous existons. Mais elle nous apprend en même temps qu'il y a en nous, ou plutôt que nous sommes nous-mêmes, un principe essentiellement actif, cause et sujet de la pensée, sans lequel la pensée elle-même n'existerait pas. Cette prise de possession de soi-même, ce redoublement sur soi, cette opposition du moi à ce

qui n'est pas moi, condition essentielle de toute pensée, n'exigent-ils pas nécessairement un sujet doué d'activité, activité qui n'est pas moins présente à la conscience que la pensée elle-même et qui ne peut s'en séparer?

Sentir, comme penser, suppose la conscience de cette activité qui est en jeu, qui agit ou qui réagit, qui se développe, ou qui est contrainte de se replier sur elle-même. Qu'est-ce que la sensibilité, sinon la conscience même de l'effort de cette activité, qui nous affecte désagréablement quand il échoue, agréablement quand il réussit. Si l'âme n'était pas essentiellement active, semblable à une cire molle qui prend indifféremment toutes les empreintes, elle recevrait toutes les modifications, sans être plus affectée par l'une que par l'autre; elle n'aurait aucun sentiment ni de contrariété ni de convenance; elle ignorerait ce que c'est que la douleur, comme aussi ce que c'est que le plaisir.

Sentir, dit très-bien Jouffroy, est le propre d'une cause; l'inertie absolue, c'est l'absence de tout, c'est l'indifférence, c'est la mort.

Cette activité est plus manifeste encore et se découvre, pour ainsi dire, à nu, sans être voilée par aucun autre phénomène, dans l'action et la réaction contre les organes, dans l'énergie motrice, dans la production volontaire de l'effort et du mouvement. La conscience nous atteste donc que l'activité est le fond même de l'âme, le principe et la condition de tous ses phénomènes. L'âme est un tout potestatif, *totum potestativum;* rien, à ce qu'il nous semble, ne définit mieux la vraie nature de l'âme que cette énergique expression d'Albert le Grand. En d'autres termes, c'est seulement

comme cause que l'âme se connaît et se saisit elle-même. Voilà ce qu'il y a de vrai dans la doctrine de Maine de Biran.

Mais il y a diverses sortes d'activités et de causes. La manifestation la plus élevée de cette énergie essentielle de l'âme est sans doute l'activité volontaire et libre, mais ce n'est pas la seule. L'effort voulu n'est ni le fait primitif, ni le fait unique du sens intime. Pas plus que l'âme n'est une pure pensée, pas plus elle n'est une pure volonté. En retrancher tout ce qui n'a pas la marque de l'activité volontaire et libre, c'est la mutiler tout autant que lorsqu'on ne lui laisse que la pure pensée. Le champ de la conscience est plus étendu que celui de la volonté; plus ou moins confuse, la conscience apparaît avant la volonté et subsiste encore après elle.

La volonté est un état particulier de l'âme ; c'est le degré suprême de perfection de la cause que nous sommes, mais ce n'est pas le fond même de l'âme, ce n'est pas l'âme tout entière. Ainsi l'activité en elle-même, et non pas dans tel ou tel de ses modes, l'activité susceptible de s'exercer avec ou sans conscience, avec ou sans liberté, voilà l'activité qui est le principe commun de la locomotion, de la sensibilité, de l'intelligence, de la volonté, voilà l'activité essentielle de l'âme.

L'âme n'est donc ni une pensée, ni une volonté, ni une collection de phénomènes, ni une substance mystérieuse et inaccessible, recevant toutes ses modifications soit de Dieu, soit du monde extérieur ; c'est un principe d'action et de mouvement, un perpétuel foyer d'activité ou, pour tout dire en un seul mot, c'est une force.

Nous avons dit tout à l'heure que l'âme était une cause, nous disons maintenant qu'elle est une force.

Qu'ajoute la notion de force à celle de cause? La force, c'est la cause en elle-même, la cause distinguée de ses actes, de ses modes, de ses divers degrés d'activité; c'est la cause dans son essence même, tandis que la cause est la force considérée dans tel ou tel de ses actes, dans telle ou telle des manifestations de son activité.

Mais il ne servirait de rien, pour la connaissance de la nature de l'âme, de savoir qu'elle est une force, si, comme l'ont soutenu les sceptiques et les empiriques d'autrefois, et, comme le répètent leurs successeurs d'aujourd'hui, nous n'avions aucune idée de la force, si la force n'était pour nous qu'un mot dépourvu de sens. Eussions-nous même l'idée de la force, si la force, comme ils le disent aussi, n'était qu'un attribut et non la substance elle-même, nous n'aurions encore aucune lumière sur l'essence même de l'âme.

Est-il vrai d'abord que la notion de force soit une invention mystique, tellement obscure et confuse que nous n'en ayons aucune idée? Elle est obscure, sans doute, si par là on veut dire que la force n'est pas de ces choses qui peuvent se figurer et que l'imagination nous représente. Autant vouloir peindre les sons ou entendre les couleurs, que chercher à se faire une image de la force. Mais si la force ne peut être représentée, n'est-elle pas entendue et conçue, de la manière la plus claire et la plus distincte, par le sentiment même que nous en avons? *Est enim vis,* dit Leibniz, *ex earum rerum numero quæ non imaginatione sed intellectu attinguntur* (1). D'où nous vient, en effet, la notion de force? Il est vrai qu'elle semble répandue à profusion

(1) *De ipsa vi naturæ insita,* édit. Erdmann, p. 156.

sur tout le monde extérieur ; c'est par des forces et par des combinaisons de forces, que nous expliquons tous les phénomènes physiques ; la physique, la chimie font constamment intervenir des forces, la mécanique les soumet au calcul. Nous ne voyons pas se produire un seul mouvement, qu'aussitôt nous ne concevions une force qui en est la cause. Mais le rôle que joue la force dans le monde extérieur ne doit pas nous faire perdre de vue sa véritable origine. Nous ne faisons que projeter en quelque sorte au dehors ce que nous avons expérimenté au dedans de nous. En effet, c'est seulement en nous-mêmes, dans l'intimité de notre être pensant et agissant, que la force se révèle à nous. Sans la conscience, que seraient pour nous les mots de force et de cause, sinon des mots tout à fait vides de sens? Ce n'est donc pas la mécanique ou la physique, mais, comme l'a dit M. Damiron (1), la psychologie, qui, véritablement, est la science première de la force. La notion de la force étant identique avec la conscience même de notre existence, osons dire que, loin qu'elle soit obscure, il n'est rien au monde dont nous ayons une connaissance plus immédiate, plus intime et plus claire. Toutes les autres choses, nous ne les connaissons que par le dehors et la surface; celle-là seule, entre toutes, nous est connue dans son intimité même ; de là la vérité de ce qu'a si bien dit Descartes, que l'âme est plus claire que le corps.

Mais ayant atteint la force, que la notion en soit claire, ou qu'elle en soit obscure, nous n'aurions pas atteint l'être même de l'âme, si la force n'était en effet qu'un

(1) *Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques sur le concours pour la philosophie de Leibniz.*

attribut et non une substance. Il nous faudrait, si cela est possible, chercher à pénétrer au delà, plus avant que la force, jusqu'à l'être fort, ou renoncer à connaître l'essence de l'âme. C'est la tendance commune des matérialistes de réduire la force à un attribut, pour en faire une qualité inhérente à la matière, qui, suivant eux, est l'unique vraie substance. Mais il y a aussi des philosophes spiritualistes, qui, prenant la force pour un simple attribut, ont semblé lui chercher un substratum, non pas dans la matière, comme les matérialistes, mais dans quelque substance indéfinissable, inaccessible à la conscience et à la raison, où ils cherchent la spiritualité.

La cause première de cette erreur est, à ce qu'il semble, une idée fausse de la substance en elle-même. On imagine que la substance a pour caractère essentiel la fixité et l'immobilité, en opposition avec la fluidité et la mobilité des phénomènes. Mais d'où vient cette chimère d'une substance inerte, immobile? En quelle contradiction n'est-elle pas avec tout ce que nous sentons au dedans de nous, avec tout ce que nous contemplons au dehors dans la nature? L'opposition de la puissance à l'acte, du foyer lui-même avec les étincelles qui en jaillissent, d'une virtualité, sans cesse se réalisant et se déterminant, avec la série des actes par lesquels elle se réalise et se détermine, et non l'opposition, tout à fait imaginaire, de ce qui est immobile avec ce qui se meut, voilà ce qui marque la différence entre la substance et le phénomène (1).

Chacune des manifestations particulières de la force

(1) Voir dans la *Métaphysique positive* de M. Vacherot, les chapitres remarquables consacrés à la critique de l'intelligence et de la raison, où est réfutée cette fausse notion de la substance, xe entretien, t. II.

a sans doute besoin d'un sujet, mais non pas la force elle-même d'où elles émanent. C'est ressembler à ces Indiens qui faisaient reposer le monde sur le dos d'un éléphant, et l'éléphant, à son tour, sur une tortue, que donner à la force un support immobile, une sorte de piédestal. La force est son propre substratum à elle-même, en même temps que le fondement de tout le reste; elle supporte tout et n'est elle-même supportée par rien; elle se suffit à elle-même, ou rien ne se suffit, elle épuise la notion de sujet; l'être fort n'est autre que la force elle-même. Donc la force, que nous venons de saisir au dedans de nous, n'est pas un attribut, ni une abstraction réalisée, ni une chimère, mais la plus certaine des réalités. La conscience, nous ayant appris que nous sommes une force, nous a fait pénétrer, non pas seulement jusqu'à la surface, mais jusqu'au fond même de notre être. N'hésitons pas à répondre affirmativement à cette vieille question, qu'agitait déjà la philosophie scholastique : *Utrum anima conjuncta corpori cognoscat seipsam per essentiam suam immediate?*

Ainsi, pour savoir de nous-mêmes tout ce que nous pouvons en savoir, pour connaître la nature de l'âme et en tirer toutes les lumières possibles sur ses rapports avec le corps, nous n'avons qu'à approfondir ce que nous apprend la conscience de cette seule force qui nous soit directement connue, et d'après laquelle nous concevons toutes les autres forces de la nature.

D'abord, jamais nous ne la connaissons au repos; son activité est continue, ce qui ne veut pas dire qu'elle déploie également à la fois toutes ses puissances, mais que jamais elle n'est sans en exercer quelqu'une, que jamais elle ne demeure enfermée en elle-même, et à

l'état de pure virtualité. Soit d'une manière aveugle et instinctive, soit avec connaissance de cause et réflexion, soit qu'elle se commande à elle-même, soit qu'elle lutte contre les organes seuls, ou contre les organes et le monde extérieur, jamais l'âme ne cesse d'agir. Cesser d'agir, ce serait pour elle cesser d'être; elle ne le peut pas plus que le feu cesser de brûler. Force et inertie sont termes contradictoires, comme le démontre si bien Leibniz.

Mais parmi tous les modes divers de cette activité, cherchons celui qui seul est permanent, continu, celui sans lequel elle ne saurait exister. Ce mode essentiel, ce n'est ni la pensée, ni la volonté, comme nous le mettrons de plus en plus en lumière, mais la seule énergie motrice. L'énergie motrice, voilà ce que la conscience éveillée découvre sans cesse au fond d'elle-même. Maine de Biran, malgré son duodynamisme, a bien dit que le sens intime est le sens de l'effort immanent (1). Avant tout, et toujours, l'âme nous apparaît en effet comme principe de l'effort, du mouvement, de la locomotion. On peut reprocher à la psychologie des modernes d'avoir en général passé trop légèrement sur ce pouvoir essentiel, dont l'âme est douée, de produire le mouvement. De là une tendance à réduire toutes les manifestations de l'âme à la sensibilité, à l'intelligence et à la volonté, comme si l'âme ne produisait point de mouvements, ou du moins n'en produisait que de volontaires. Cependant quelques psychologues plus exacts, comme M. Garnier, ont reconnu expressément dans l'âme une faculté motrice distincte de la vo-

(1) *Fondements sur la psychologie*, 1re partie, section II, chap. I, *Œuvres inédites* publiées par M. Ernest Naville.

lonté (1). Cette faculté, dit très-bien M. Garnier, est la première et la plus simple de toutes. Elle ne peut être confondue avec la volonté, car certains mouvements spontanés, instinctifs, doivent être rapportés à l'âme, et précèdent la volonté ou s'accomplissent sans elle. Il remarque, avec non moins de vérité, que les mouvements volontaires ont pour antécédents nécessaires des mouvements accomplis sans aucune participation de la volonté. Notre âme ne veut faire que ce qu'une expérience involontaire lui a appris être en son pouvoir. Si je veux mouvoir mon bras, c'est parce que j'ai la conscience de l'avoir mû d'abord involontairement.

Mais, à notre avis, M. Garnier restreint trop le domaine de la faculté motrice, quand il lui enlève, pour en faire le résultat des propriétés du corps, la plus grande partie des mouvements qui s'opèrent dans les organes, d'après cette règle, que ces actes seuls appartiennent à l'âme, dont nous avons eu conscience, au moins une fois, et que nous pouvons recommencer volontairement. Toute la suite de cette discussion aura pour but de montrer que ni la conscience, ni la volonté, ne sauraient être données comme les signes caractéristiques et, exclusifs de ce qui appartient à l'âme. Mais, d'ailleurs, M. Garnier ne semble-t-il pas faire lui-même une infraction à cette règle trop absolue, lorsque pour expliquer le trouble que l'âme, par ses idées et ses passions, excite à son insu dans les mouvements de la vie corporelle, il dit qu'elle produit quelques mouvements insensibles que, pour cela même, elle ne peut recommencer.

(1) *Essai sur les facultés de l'âme*, t. I, liv. III, chap. I.

En résumé, si nous différons des psychologues qui ont attribué à l'âme la faculté motrice, c'est en donnant à cette faculté une plus grande extension et un rôle, pour ainsi dire, plus fondamental. L'énergie motrice n'est pas seulement pour nous une faculté de l'âme, elle est une même chose avec sa nature, elle est son essence même. L'âme n'est qu'avec elle, l'âme ne saurait être sans elle, tandis qu'elle a été, tandis qu'elle peut être sans la sensibilité, sans l'intelligence, sans la volonté.

Voilà pourquoi ce pouvoir de produire le mouvement par soi-même est, aux yeux de tous, le signe infaillible de la présence d'une âme dans les autres êtres. Il s'agit seulement de ne pas confondre le mouvement original et primitif, ayant sa cause dans l'être lui-même où il se manifeste, avec l'activité d'emprunt dont les êtres inanimés eux-mêmes sont susceptibles, mais dont la cause est en dehors d'eux. Je vois rouler une boule sur le sable, je cherche le bras qui l'a lancée; de la branche qui s'agite je vais au vent qui souffle, du vent lui-même à sa cause, et ainsi de suite. Je ne suis point dupe du mouvement plus savant et plus compliqué d'une montre, ni du mouvement plus merveilleux encore d'un automate, comme celui de Vaucanson; j'en découvre les ressorts, je remonte à la main habile qui les a construits, à la force étrangère qui les a tendus. L'enfant, qui ne sait pas faire la distinction de ces deux sortes de mouvements, croit qu'il y a une petite bête dans la montre, et que l'automate est un être vivant.

Mais si j'aperçois sur le rivage de la mer un être, quelque informe qu'il soit, qui s'avance de lui-même, sans être poussé ni par le vent, ni par la vague, ou même qui, fixé à un rocher, entr'ouvre sa coquille au soleil,

palpite et respire; je sais, à n'en pas douter, que je suis en présence d'un être animé, d'un être qui a une âme, parce qu'il a en lui un principe original de mouvement. Sous une forme naïve et comique, Sganarelle, dans Molière, oppose des arguments pleins de sens à son maître Don Juan, en faveur de l'existence d'une âme spirituelle. Il n'a garde d'omettre la pensée, mais il insiste sur cette faculté merveilleuse de produire et de diriger le mouvement à notre gré. « Cela n'est-il pas merveilleux que me voilà ici et que j'aie quelque chose dans la tête qui pense cent choses différentes en un moment, et fait de mon corps ce qu'elle veut. Je veux frapper des mains, hausser le bras, lever les yeux au ciel, baisser la tête, remuer les pieds, aller à droite, à gauche, en arrière, tourner, etc. »

Telle est la signification de ces anciennes et profondes définitions de l'âme, qu'on rencontre dans Thalès, dans Pythagore, dans Platon et dans Aristote. Thalès est le premier, selon Plutarque, qui ait défini l'âme une nature ἀεικίνητος ou αὐτοκίνητος (1). Les Pythagoriciens disaient que l'âme est un nombre, par où ils entendaient sans doute l'unité, qui se meut. Platon définit l'âme une chose qui se meut soi-même, αὔτο ἑαυτὸ κινοῦν, ou bien encore un mouvement qui se meut lui-même, κινήσις ἑαυτὴν κινοῦμενη (2). Il dit dans le Phèdre qu'en cessant de mouvoir, l'âme cesse d'exister, παῦλαν ἔχον κινησέως παῦλαν ἔχει ζώης.

En outre de définitions plus savantes et plus complètes, Aristote définit aussi l'âme un principe de mouvement, ἀρχη κινησέως.

(1) *De placitis philosophorum,* lib. IV, cap. II.
(2) *Des lois,* xe livr.

Un autre caractère non moins essentiel de l'âme et de la force, c'est l'unité. Nous ne pouvons nous connaître sans connaître que nous sommes un ; il n'y a pas trace de duodynamisme dans la conscience. Pensées et mouvements, plaisirs, douleurs, volontés, tout cela émane d'une seule et même force ; dans la continuité de l'effort, nous sentons toujours le même être et la même cause, malgré la diversité des effets. En même temps que la succession et la diversité des phénomènes, la conscience nous atteste immédiatement, avec non moins de certitude, l'unité et l'identité de leur sujet. Cette unité n'est pas une unité artificielle, collective, qui résulte d'un ensemble de rapports et d'une harmonie quelconque; mais une vraie unité, simple, indivisible, laquelle constitue notre individualité. La force que la conscience nous révèle n'est ni abstraite, comme celles qui sont l'objet de la mécanique, ni quelque chose de vague et d'indéterminé, un effet transcendant ou une émanation de quelque substance générale, soit de la vie de la nature, soit de l'esprit universel, s'élevant à la conscience dans l'homme; c'est une force réelle, vivante, au plus haut degré de détermination qu'il nous soit donné de concevoir. Tel est l'irrésistible sentiment de notre individualité contre lequel ne prévaudront jamais, dans la conscience du genre humain, les déductions les plus spécieuses, les raisonnements les plus subtils du panthéisme.

Ainsi activité continue, activité propre et originale, énergie motrice, unité absolue, individualité, voilà le fond de notre être, tel que la conscience nous le découvre, à travers tous les attributs et tous les

phénomènes; voilà aussi en même temps le type d'après lequel nous devons concevoir et nous concevons toutes les forces de la nature, à moins d'abandonner, pour les rêves et les caprices de l'imagination, l'unique base d'une légitime induction; voilà enfin l'anneau ferme et solide par où toute ontologie, toute philosophie de la nature, se rattache à la psychologie. Les monades, débarrassées de certaines hypothèses accessoires qui les compromettent, semblent aujourd'hui le dernier mot de la science sur les principes des choses. Or, d'où viennent les monades, et où Leibniz en a-t-il pris l'idée? A cette même source, il nous le dit lui-même, où nous venons de puiser. Nous ne saurions concevoir de substance qui ne soit analogue à la seule substance qui nous soit directement connue. Les monades ne sont que la translation hors de nous, pour l'explication de la nature de tous les êtres, de cette force vive et individuelle que la conscience saisit directement au dedans de nous.

Mais si nous concevons, d'après notre âme, toutes les forces de la nature, ce n'est pas à dire cependant que nous devions faire des âmes de toutes ces forces indistinctement. Pour marquer la différence de rang et de dignité, comme aussi pour se conformer à la langue et à l'usage ordinaire, il convient de réserver le nom d'âmes, avec Leibniz, à celles qui jouent un certain rôle, qui occupent un certain poste, entre toutes les autres, aux monades centrales ou maîtresses qui président à un agrégat, qui coordonnent, à la différence de celles qui sont coordonnées et centralisées, dont l'ensemble constitue le corps.

Pour nous, comme pour Aristote et Leibniz, l'âme,

dans sa définition la plus générale, dans ce qu'elle a de commun avec toutes les autres âmes de la nature, sera un principe original d'activité ou de mouvement, un principe d'organisation et de vie.

Mais, après avoir considéré l'âme humaine dans ce qu'elle a de commun avec toutes les autres âmes, il faut la considérer aussi dans ce qu'elle a de spécial, sa prééminence infinie, et, à proprement parler, sa spiritualité. Il faut distinguer, en effet, l'immatérialité de la spiritualité. De cela seul que l'être de l'âme est cause et force, sans aucun rapport de ressemblance avec l'étendue et la figure, avec rien qui puisse se représenter aux sens et à l'imagination, de cela seul qu'il est essentiellement actif, un et identique, il suit que l'âme est immatérielle. Partout où il y a l'activité essentielle avec l'unité, il y a l'immatérialité; toutes les âmes sans exception, celles des animaux et celles des plantes, toutes les forces de la nature sont immatérielles. Mais cette immatérialité n'est que la base de la spiritualité et non la spiritualité elle-même. La spiritualité, c'est l'immatérialité accompagnée de certains attributs, de la liberté et de l'intelligence. *Vis sui motrix*, telle est la formule de l'immatérialité, tandis que *vis sui conscia* est celle de la spiritualité. Mais, parce que nous devons étudier particulièrement ici une puissance inférieure de l'âme, il ne faudrait pas qu'on pût nous accuser de méconnaître ses puissances supérieures ; nous n'en ferons donc pas abstraction, même d'une manière provisoire, et nous marquerons ici même la place qui leur appartient, au-dessus de cette énergie motrice et de cette aveugle activité.

Pour mettre à nu, pour ainsi dire, le fond même de l'âme, nous avons scindé ce qui, dans la réalité, ne se sépare pas. La conscience, en effet, ne peut rien nous apprendre sur nous-mêmes, sans, en même temps, nous apprendre que nous pensons, que nous avons le pouvoir de nous replier sur nous-mêmes, de prendre telle ou telle détermination, d'accomplir tel ou tel mouvement, c'est-à-dire sans nous apprendre que nous sommes doués d'intelligence et de liberté. L'âme, telle que la conscience nous la révèle, n'est donc pas seulement une force soi-mouvante, un *primum movens*, mais une force qui se sait agissante, qui est maîtresse d'une partie de ses actions, une force intelligente et libre. Voilà ce que l'âme humaine possède en propre, voilà ce qui lui appartient à l'exclusion de toutes les autres âmes. Nous ne voulons pas dire qu'elle ne puisse exister sans avoir conscience d'elle-même, sans exercer l'intelligence et la liberté, mais nous disons que toujours elle contient ces perfections, sinon en acte, au moins en puissance, ce qui suffit pour qu'en tout état, et quand elle ne les a pas encore, et quand elle les a momentanément perdues, elle garde sa prééminence sur toutes les autres âmes qui nous sont connues.

Qu'est-ce donc que l'âme, et qu'est-ce que la spiritualité? L'âme est une force, une force motrice, une force intelligente et libre. La spiritualité commence où commence l'intelligence; elle a pour base l'activité essentielle et l'unité, elle a pour couronnement l'intelligence et la liberté. Unité et identité, activité essentielle et originale, conscience et intelligence, volonté et liberté, toutes choses directement attestées, et avec une clarté irrésistible, par la conscience, voilà

la spiritualité. On s'est trop souvent perdu en subtilités, en détours, en vaines analogies, en conjectures de toute sorte pour savoir ce qu'est l'esprit, tandis qu'en réalité c'est la chose du monde, si on ne la cherche pas où elle n'est pas, que nous connaissons avec le plus de clarté. Qu'est-ce, en effet, que l'esprit? Ce n'est pas un agent inconnu, mais cet être actif, vivant, doué d'énergie, qui a pour signe essentiel l'effort, qui se connaît, qui se possède, qui lui-même s'affirme et se nomme en disant : je ou moi. Il n'y a que cela, il n'y a rien de plus dans cette notion de l'esprit, réputée par quelques-uns si obscure et si difficile à saisir. Veut-on y ajouter quelque chose, veut-on pénétrer au delà, on sort de la réalité, on met vainement l'imagination à la torture, on enfante des chimères; on risque de marcher sur les traces de Van Helmont, qui s'imaginait voir son âme devant lui sous la forme d'un point lumineux; on risque enfin, pour tout dire, de tomber du spiritualisme dans le spiritisme.

Il a pu paraître que nous perdions bien du temps à répéter ce que Maine de Biran et Jouffroy ont si bien démontré, d'après Leibniz, à savoir que l'âme a pour essence l'activité, qu'elle est une force, et que nous apercevons la force au dedans de nous aussi clairement que nos pensées et nos sentiments. Mais il nous a semblé qu'il importait de remettre en lumière la vraie notion de l'âme, puisqu'elle doit servir de fondement à cette discussion en faveur de l'animisme, puisque ceux-là mêmes qui l'ont rétablie au sein de la philosophie française, en ont méconnu la portée. Ne suit-il pas, en effet, de ce que l'âme est force, que l'âme n'a pas la conscience pour caractéristique nécessaire de

tous ses actes (1)? Cela suffira pour ruiner le plus grand argument de nos adversaires en faveur de la séparation du principe vital. Hors de cette notion de force, la spiritualité, comme on s'en convaincra de plus en plus, n'est qu'une abstraction, l'âme elle-même s'en va, pour ainsi dire, en poussière et en fumée ; il n'y a plus que des phénomènes sans consistance, sans cause qui les produise, sans sujet où ils résident. Mais rien surtout ne devient plus chimérique, plus incompréhensible que le lien de l'âme avec le corps, que leur action réciproque, quelles que soient les limites dans lesquelles on veuille la renfermer. Ainsi il convenait de déterminer d'abord la vraie nature de l'âme, pour savoir ce qu'elle peut, ou ce qu'elle ne peut pas comprendre dans ses attributions ; ainsi déjà voit-on l'avantage que nous prétendons en tirer, pour lui restituer une action universelle et sans partage sur le corps tout entier.

(1) Maine de Biran lui-même signale cette conséquence dans le passage suivant : « L'âme étant définie substance pensante, il suit de cette essence nominale qu'elle ne peut être sans pensée ou sans perception interne de soi... En supposant que l'âme soit une force essentiellement agissante ou qu'elle soit une force virtuelle se portant d'elle-même à l'action ou y étant déterminée, d'une manière quelconque, cette force peut être telle et agir ou produire certains effets déterminés sans savoir qu'elle est ou qu'elle agit. Une telle conception, loin d'être absurde et contradictoire, est plutôt conforme à la manière dont l'esprit humain conçoit toutes les forces de la nature auxquelles il rapporte des phénomènes. » *Essais d'anthropologie*, 3e vol. des *Œuvres inédites*, publiées par M. Naville, p. 383.

CHAPITRE III.

La vie existe-t-elle? — Mécanisme cartésien et introchimisme. — Du vitalisme. — Le vitalisme à l'Académie de médecine. — Profession de foi vitaliste des plus zélés organiciens. — MM. Poggiale, Bouillaud, Piorry. — Diverses sortes de vitalisme. — Vitalisme organique, M. Trousseau. — Vitalisme dualiste, MM. Malgaigne et Lordat. — Vitalisme animiste. — Défaveur à l'Académie de médecine des mots d'âme et de force vitale. — Le vitalisme organique combattu par les deux autres vitalismes. — Deux éléments, matière et vie, qu'on découvre dans l'homme considéré du dehors. — Leur rôle réciproque : la vie cause; le corps effet. — Continuel changement des molécules. — Persistance du principe de la vie, invariabilité du type de ses actes. — La vie n'est pas simple collection de propriétés éparses dans l'organisme. — L'animisme ne peut-il se concilier avec la doctrine des propriétés vitales? — Antériorité de la vie sur les organes. — Opinions des anciens et des modernes en faveur de cette antériorité. — Définitions diverses de la vie. — Essence et caractère propre de la vie. — La vie force, la vie principe immatériel.

Voilà ce qu'est l'âme; voyons maintenant ce qu'est la vie, afin de mettre tout d'abord en présence les deux termes dont nous cherchons le rapport. La première question est de savoir si réellement la vie existe, sinon nous discuterions dans le vide, et notre recherche pourrait manquer par le fondement. Que la vie soit un simple mécanisme, ou même qu'elle ne soit qu'un mode de l'organisation, nous n'aurions plus à nous enquérir si elle est une puissance de l'âme, ou si elle est un principe séparé. Il faut donc d'abord montrer que dans l'homme et dans tous les êtres organisés, il y a une force qui n'existe pas dans les êtres inorganiques, une force spéciale, sans laquelle il est impossible de

rendre compte des phénomènes de l'organisation et de la vie, c'est-à-dire il faut avant tout prouver que la vie existe.

C'est une question, nous ne l'avons pas oublié, qui est du ressort de la physiologie, et non de celui de la psychologie. Mais ne pouvant pas la laisser de côté, nous nous bornerons à emprunter quelques résultats aux écoles les plus accréditées, aux maîtres les plus autorisés et à les exposer, de la manière la plus brève et la plus claire qu'il nous sera possible, sans avoir la prétention de rien décider en notre seul nom et par nos seules lumières.

On sait, et d'ailleurs on verra plus au long dans la suite de cet ouvrage, que Descartes, soumettant les êtres organisés aux mêmes lois que les corps bruts, a fait de la physiologie une branche de la mécanique. De Descartes sont issues les diverses écoles qui ont prétendu expliquer l'organisation et la vie, sans faire intervenir aucune propriété ou force spéciale aux êtres vivants. Selon que ces écoles inclinent davantage à expliquer les diverses fonctions de la vie par les lois de la mécanique, ou par les affinités chimiques, ou par les agents de la physique, elles ont été désignées sous les noms d'iatromécanisme, d'iatrochimisme, ou de physicochimisme. Malgré ces diversités, les unes et les autres ont pour caractère commun de nier radicalement l'objet même, qui est en discussion entre les diverses écoles vitalistes, à savoir la vie.

Nous ne sommes pas à même d'instituer contre ces écoles une discussion régulière et complète. Cette discussion nous paraît d'ailleurs à peu près superflue, car nous ne connaissons aujourd'hui aucun médecin ou

physiologiste de quelque renom, au moins en France, qui, à l'exemple de Descartes et de ses disciples, prétende expliquer toutes les fonctions organiques par les seules lois de la mécanique, de la physique et de la chimie, quoique, depuis la production artificielle de l'urée par Wœhler, l'ensemble des découvertes sur la synthèse chimique ait pu d'abord paraître à quelques-uns défavorable au vitalisme. Les plus hardis organiciens, les plus disposés à exagérer la part des phénomènes physico-chimiques dans l'organisation, n'osent aller jusque-là. Tous, sans exception, reconnaissent qu'il y a quelque chose de plus dans l'organisme que des phénomènes physico-chimiques.

On l'a vu dans la longue discussion, récemment provoquée à l'Académie de médecine par la question de savoir si le perchlorure de fer exerce sur le sang une action vitale ou une action purement chimique (1). Qui a moins de penchant pour le vitalisme que M. Poggiale, lequel a déclaré un peu brutalement ne pas comprendre qu'un homme intelligent puisse être encore vitaliste ? Qui est disposé à faire une plus large part dans la physiologie à la chimie et à la physique ? Cependant M. Poggiale lui-même, tout en insistant avec tant de force sur les secours et les lumières qu'apporte la chimie à la physiologie, n'a pas osé avancer que la chimie à elle seule explique tous les mystères de la vie. Voici, en effet, ce qu'il a dit dans un second discours, où il semble avoir voulu atténuer ce qu'il y avait de trop absolu dans le premier : « Devons-nous conclure que tous les phénomènes des corps vivants peuvent être expliqués par les forces physiques ? Ce serait une erreur

(1) *Bulletin de l'Académie de médecine*, 1860, tome XXV.

aussi grave que celle que nous reprochons aux vitalistes, et aucun physicien sérieux n'a jamais annoncé semblable prétention. Il y a dans l'organisme autre chose, dont il faut tenir compte, bien que nous en ignorions la nature ; il y a l'ensemble des fonctions, il y a l'action nerveuse dans les animaux supérieurs, il y a des actions plus obscures dans les animaux inférieurs et dans les plantes. Si nous pouvons expliquer par les lois de la physique et de la chimie la plupart des phénomènes vivants, nous n'avons pas la prétention de les expliquer tous. Il en est qu'on doit appeler vitaux, etc. (1). »

Il semble, au premier abord, que M. Bouillaud aille plus avant que M. Poggiale. N'a-t-il pas dit que les sciences physico-chimiques sont les sciences constituantes de la médecine et non des sciences accessoires? N'a-t-il pas solennellement déclaré que, comme Descartes, il n'admet dans l'homme que deux ordres de phénomènes, les uns psychologiques, qui se rapportent à l'âme pensante, les autres purement mécaniques, physiques et chimiques, et que l'organisme humain

(1) *Bulletin de l'Académie de médecine*, t. XXV, séance du 31 juillet 1860, p. 977. Il dit encore ailleurs : « On m'a fait dire que je ne vois dans les manifestations de la vie que des phénomènes physiques et chimiques, soumis aux lois ordinaires de la physique et de la chimie. Je proteste contre cette interprétation de ma pensée... L'Académie sait que je tiens compte de la vie dans l'ensemble des fonctions physiologiques, et que je ne compare pas l'homme à un corps brut. Voudrait-on me classer parmi les vitalistes parce que j'admets la sensibilité, la motilité, la vie? Si l'on devient vitaliste à si bon compte, je ne demande pas mieux. » Évidemment, malgré la chimiatrie, qui lui a été durement reprochée par M. Trousseau, M. Poggiale est beaucoup plus près du vitalisme qu'il n'a l'air de le croire ; lui-même, par son propre exemple, il nous prouve qu'un homme intelligent peut bien encore être vitaliste.

n'est qu'une machine plus perfectionnée que celles de la main des hommes, mais qu'il n'en diffère pas essentiellement? Toutefois, lui aussi, il proteste qu'il est vitaliste, vitaliste modéré, il est vrai : « N'allez pas, faut-il vous le répéter encore une fois, n'allez pas nous accuser, en dépit de nos déclarations si formelles, de méconnaître la vie, de faire abstraction de la vie (1). » Plus loin, il dit encore : « C'est par la féconde et sainte alliance de cet organicisme, avec le vrai dynamisme ou le vrai vitalisme, que l'école de Paris imprimant à toutes ses recherches le caractère et, en quelque sorte, le sceau de l'exactitude, est parvenue à rallier la médecine aux véritables sciences (2). » Sans doute, ce vitalisme modéré et vrai de M. Bouillaud, cette alliance de l'organicisme avec le vrai dynamisme n'est pas quelque chose de très-clair et cache peut-être plus d'une équivoque, mais néanmoins on ne peut, à l'encontre de déclarations si formelles, faire de M. Bouillaud un pur iatrochimiste.

M. Piorry est aussi un organicien fort zélé et un grand adversaire de ce qu'il appelle l'hypothèse du vitalisme abstrait, mais néanmoins il tient pour un vitalisme organique propre à la matière organisée; il se défend même, avec une sorte d'indignation, contre le reproche de n'être pas vitaliste (3). Non-seulement M. Piorry est vitaliste, mais il est animiste d'une certaine façon, faisant originellement tout venir de l'âme, la vie et les

(1) *Ibid.* Séance du 31 juillet, p. 856.

(2) Page 890.

(3) « A moi qui admets l'influence toute-puissante de l'âme sur la matière, à moi qui n'ai cessé de dire, d'écrire et de professer que l'organisation de l'homme et des animaux est si merveilleusement

organes eux-mêmes avec la pensée (1). « Pour d'autres encore, il existe, a-t-il dit, hors de l'organisation, un principe organisateur, primitif, sous l'influence duquel l'organisme s'est formé, et qui a déterminé l'organisation, principe immatériel ou non, suivant le point de vue sous lequel on l'examine, c'est l'âme pour moi. » M. Piorry appelle cette âme, principe de l'organisation, du nom singulier de psychatome, qui a le tort de donner lieu à quelques interprétations contraires au spiritualisme dont il fait, d'ailleurs, hautement profession. Mais autant M. Piorry est spiritualiste en physiologie, autant, comme on le lui a reproché, il semble matérialiste en médecine. En physiologie, l'âme est tout pour lui; dans la thérapeutique, elle n'est rien, il n'y a que les organes. Parce que le médecin ne peut atteindre l'âme directement, mais seulement par la médiation des organes, M. Piorry veut que la thérapeutique ne songe qu'à modifier la structure, les organes, et qu'elle laisse entièrement de côté l'action de l'âme et de la vie. Ainsi il allie plus ou moins bien ensemble l'organicisme et l'animisme, et il est l'auteur d'une nouvelle sorte d'animisme, que, par opposition à celui de Stahl, il appelle animisme organicien (2).

M. Rostan, autre organicien non moins célèbre, est obligé, lui aussi, comme l'a démontré M. Malgaigne par de nombreuses citations de son ouvrage sur l'organicisme, d'admettre une cause occulte, inconnue des

disposée qu'elle résiste aux moyens de destruction qui l'entourent, et que les maladies guérissent souvent d'elles-mêmes, à moi on vient dire que je ne suis pas vitaliste ! » Séance du 7 avril 1855.

(1) Séance du 30 janvier 1855.

(2) Voir les deux discours de M. Piorry, dans la séance du 10 juillet et dans celle du 14 août 1860.

lésions organiques, c'est-à-dire quelque chose qui est distinct des organes, et qui leur est supérieur (1).

Ainsi les plus intrépides organiciens de l'Académie de médecine sont loin, suivant l'expression de M. Bouillaud, d'être aussi avancés que Descartes, c'est-à-dire de professer résolûment que tout se passe en vertu d'un pur mécanisme dans le corps humain. Les uns ont accordé plus, les autres moins à la physique et à la chimie, mais nul n'a osé soutenir que les lois, les actes et les produits de l'économie vivante ne différaient en rien de ceux de la nature morte. Aussi le principe vitaliste, défendu avec beaucoup de force et d'esprit par M. Malgaigne, est-il sorti, on peut le dire, victorieux de la discussion. C'est donc le vitalisme en général, par où nous entendons toutes les doctrines, quelques différences qu'elles présentent, où interviennent, pour l'explication des phénomènes physiologiques, des forces et des propriétés spéciales, qui domine, non pas seulement à Montpellier, mais même à l'Académie de médecine et dans l'École de Paris, malgré leurs tendances organiciennes. Ajoutons qu'il n'y a pas aujourd'hui en France un physiologiste de quelque renom qui, au sens large que nous venons de dire, ne soit vitaliste (2).

Mais que de diversités, que d'oppositions profondes subsistent entre eux, malgré l'accord, en ce point es-

(1) M. le professeur Rostan a publié, en 1846, ce volume où sont résumées des leçons faites à la Salpêtrière et à l'Hôtel-Dieu qui ont eu une influence considérable sur l'École de médecine de Paris.

(2) Citons parmi les plus célèbres, MM. Flourens, Bernard, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, Lélut. Pour rencontrer la négation absolue de la vie, il faut aller en Allemagne. Ainsi, l'auteur des *Lettres sur la chimie*, Liebig, et M. Lehmann, dans son *Traité de chimie physiolo-*

sentiel, de l'insuffisance des lois de la nature morte pour l'explication de la vie ! que de systèmes divers ont été et sont encore compris sous cette dénomination commune de vitalisme ! A ne tenir compte que des traits les plus saillants, on peut les ranger en trois grandes classes, que nous appellerons le vitalisme organique, le vitalisme dualiste et le vitalisme animique, ou, si l'on veut, le monovitalisme, par opposition aux précédents.

Ce mot d'organicisme est équivoque; tantôt il désigne un pur mécanisme, comme celui de Descartes, et tantôt le système des propriétés vitales inhérentes aux organes. Mais en disant vitalisme organique, au lieu d'organicisme, nous échappons à cette confusion. Le vitalisme organique représente, pour ainsi dire, le plus bas degré du vitalisme. Pour les organiciens vitalistes, il n'y a que la matière dans le corps vivant, mais une matière douée de propriétés spéciales. Ils expliquent par la chimie et la physique un nombre plus ou moins grand de compositions ou de décompositions dans l'être vivant; mais, obligés de reconnaître que les plus nombreuses et les plus importantes manifestations de la vie obéissent à des lois essentiellement différentes, ils attribuent aux diverses parties de l'organisme, qui leur servent de substratum, des propriétés spéciales, dont la vie générale de l'être tout entier est une résultante. C'est le système de Bichat et de Broussais (1), c'est celui qui semble dominer aujourd'hui au sein de l'Académie et de la Faculté de médecine de Paris.

gique animale, soutiennent que tous les phénomènes organiques, sans exception, se passent suivant les lois de la physique et de la chimie.

(1) « On demande trop, dit Broussais, à l'anatomie pathologique.

Les vitalistes organiciens varient d'ailleurs singulièrement sur la nature et le nombre de ces propriétés, depuis ceux qui n'en admettent qu'une, comme Broussais, jusqu'à ceux qui en admettent dix-huit, comme M. Gerdy. Voici comment M. Trousseau a formulé le vitalisme organique à l'Académie de médecine, en réponse à une interpellation de M. Bouillaud : « Je crois qu'il n'y a chez l'animal vivant aucune manifestation qui ne suppose un substratum, c'est-à-dire un tissu ou un organe, je suis donc organicien... Je crois que la nature vivante a des manifestations qui lui sont propres, qui n'appartiennent qu'à elle; je suis donc vitaliste (1). »

Mais autant le vitalisme organique a de force contre les iatrochimistes, quand il soutient que la chimie n'explique pas tout dans le corps humain, et que l'homme n'est pas une cornue qui marche, autant il paraît faible quand, à son tour, il est sommé par les autres écoles vitalistes de rendre compte de l'unité de la vie et de la formation des organes eux-mêmes.

Cette unité de la vie ne condamne pas seulement les organiciens vitalistes, qui éparpillent les propriétés vitales dans tous les tissus, sans aucun principe directeur, mais aussi les physiologistes, qui ont admis plusieurs principes de vie séparés, comme Van Helmont,

L'observation de la vie vient avant elle... Eh quoi! il n'y aurait d'autres maladies que celles qui dépendent de la détérioration des organes, et les phénomènes qui préparent ces détériorations ne seraient que des ombres fugitives! Singulière doctrine que de ne vouloir reconnaître les maladies que parvenues au degré où on les trouve dans les cadavres! Non, non, la vraie maladie est dans l'action morbide qui a produit cette altération. »

(1) *Bulletin de l'Académie de médecine*, séance du 10 juillet 1860.

par exemple, ou comme Bordeu. En accordant une sensibilité propre à chaque organe, il semble que Bordeu, ce grand adversaire du mécanisme de Boerhaave, n'ait fait que ressusciter sous un autre nom, comme le dit M. Flourens, les archées de Van Helmont. Avec ce dynamisme multiple à l'infini, avec cette légion de petits êtres, que devient l'unité de la vie? Quelle ne sera pas l'anarchie de toutes ces vies particulières, si réellement elles sont indépendantes les unes des autres? La singulière comparaison que fait Bordeu lui-même du corps vivant avec un essaim d'abeilles suspendues en grappe à une branche (1) ne suffit-elle pas à montrer combien ce système est incompatible avec l'individualité et l'unité de l'homme?

En raison de l'unité de la vie, du consensus de toutes les parties, en raison de l'antériorité nécessaire de la cause qui forme les organes sur les organes eux-mêmes, il y a nécessité de faire de la vie un principe unique et un principe distinct des organes. C'est là un point commun où s'accordent les duodynamistes et les animistes. Mais, suivant les premiers, ce principe unique a une existence à part de l'âme, tandis que, suivant les seconds, il ne fait qu'un avec l'âme elle-même, dont il est une simple puissance.

(1) « Pourrions-nous nous servir d'une comparaison qui, toute grossière qu'elle est, peut avoir ses usages? Nous comparons le corps vivant, pour bien sentir l'action particulière de chaque partie, à un essaim d'abeilles qui se ramassent en pelotons et qui se suspendent à un arbre en manière de grappe; on n'a pas trouvé mauvais qu'un célèbre ancien ait dit d'un des viscères du bas-ventre, qu'il était *animal in animali*. Chaque partie est, pour ainsi dire, non pas, sans doute, un animal, mais une espèce de machine à part qui concourt à sa façon à la vie générale du corps. » (*Recherches anatomiques*, an VIII, § 125.)

Dans les temps anciens et au moyen âge, on rencontre un certain nombre de philosophes et de médecins qui semblent avoir admis une âme végétative, substantiellement distincte de l'âme raisonnable, soit qu'ils aient réalisé les métaphores de Platon, soit qu'ils aient transformé en substances les puissances d'Aristote. Cette âme végétative est l'antécédent du principe vital des modernes, distinct à la fois de l'âme et des organes, sorte d'âme médicale, seule du domaine de l'art de guérir, comme disait Gaspard Hoffmann, un savant médecin du seizième siècle (1). Cette hypothèse règne à l'École de Montpellier, où elle a aujourd'hui M. Lordat pour principal représentant. Telle est aussi, à ce qu'il nous a semblé, sauf certains nuages sur la question de la substantialité de ce principe, sauf quelques réserves, la théorie vitaliste soutenue à l'Académie de médecine par M. Malgaigne. M. Malgaigne a, en effet, cherché à démontrer l'impossibilité de s'en tenir aux propriétés vitales répandues dans les tissus organiques et la nécessité d'adopter une force vitale unique, indépendante, douée d'une sorte d'instinct pour composer et faire mouvoir l'organisme. Mais, à la différence de M. Lordat, M. Malgaigne laisse de côté, comme ontologiques et théologiques, plutôt que physiologiques et médicales, toutes les questions relatives à la nature de cette force et à ses rapports, à son alliance avec l'âme immortelle, qui n'a rien à voir, selon lui, dans les fonctions organiques (2). Telle est la doctrine que nous nous proposons surtout de

(1) Cité par M. Lordat.

(2) « Je ne crois pas, a dit M. Malgaigne, que l'âme ait rien à faire

combattre, non pas tant à cause du crédit qu'elle peut avoir encore dans certaines écoles de médecine que parce que, sous l'influence de Maine de Biran et de Jouffroy, elle domine encore aujourd'hui, comme nous l'avons déjà dit, au sein de la philosophie spiritualiste.

Le vitalisme animiste, le seul vrai, suivant nous, distingue, comme le vitalisme dualiste, le principe vital d'avec les organes; mais au lieu d'un être séparé, il en fait une simple puissance de l'âme pensante. A part quelques timides réserves de M. Gibert contre l'exclusion absolue de toute intervention de l'âme, dans ce que M. Trousseau avait appelé le pot-au-feu de l'économie, à part le psychatome et le mélange singulier d'animisme et d'organicisme de M. Piorry, il ne paraît pas que l'animisme compte beaucoup de partisans dans l'Académie de médecine.

Ce n'est pas d'ailleurs seulement l'animisme, c'est le mot d'âme, c'est l'âme elle-même qui, à ce qu'il nous a semblé, n'y est pas en grande faveur. Si de temps à autre il est fait quelque allusion à une âme, c'est comme par acquit de conscience, c'est avec un certain nombre de précautions oratoires, pour atténuer et excuser cette infraction à de hautes convenances scientifiques et médicales. Mais tous aussitôt, d'un commun accord, se hâtent de la mettre honorablement à l'écart, de la reléguer dans le domaine de la théologie, sous prétexte

avec les phénomènes de nutrition des végétaux ni de l'homme; l'âme immortelle passée de la philosophie dans la théologie est devenue un article de foi qui intéresse les médecins comme tous les autres, sans doute, mais qui sera plus convenablement discuté à la Sorbonne qu'à l'Académie de médecine. » (*Bulletin de l'Académie de médecine*, séance du 24 juillet 1860.)

que son essence est inconnue, qu'elle n'a rien à démêler avec la physiologie et la médecine, et qu'on n'a plus rien à en dire, quand une fois on l'a nommée.

Avec l'âme, la force vitale elle-même, à moins qu'on ne proteste que c'est un mot sur lequel on n'entend absolument rien, est aussi en suspicion, devant une assemblée, dont la majorité semble décidée à ne rien admettre au delà des propriétés inhérentes à la matière organisée. Que de ménagements M. Malgaigne n'a-t-il pas été obligé d'employer pour faire écouter jusqu'au bout son plaidoyer, si plein de sens et de verve, en faveur d'une force vitale distincte des organes ! Il l'atténue, il la rapetisse, pour ainsi dire, autant que possible, il lui enlève même toute réalité, la réduisant à une abstraction, à la généralisation empirique d'un certain nombre de phénomènes, à une pure formule algébrique, afin d'écarter tout soupçon d'ontologie et de retour à la scholastique.

C'est l'existence de cette force vitale que nous devons d'abord établir, sauf à rechercher ensuite si elle est un principe séparé de l'âme, ou bien si elle n'en est qu'une dépendance. Nous allons, en commençant, appeler à notre aide, contre les organiciens, les vitalistes dualistes, en même temps que les animistes, pour prouver l'unité du principe vital et sa distinction d'avec les organes, sauf à les combattre, quand viendra la question de savoir si cette force vitale est un principe indépendant ou bien une puissance de l'âme. Nous allons emprunter à Barthez, à Jouffroy, à M. Lordat, à M. Malgaigne quelques-uns des arguments qui nous paraissent les plus simples et les plus décisifs contre le vitalisme organique. Nous nous aiderons aussi de M. Isidore

Geoffroy Saint-Hilaire (1) et de M. Flourens (2), quoique tous deux, en combattant les vitalistes organiciens, évitent de se prononcer soit en faveur du vitalisme dualiste, soit en faveur du vitalisme animiste.

Il suffit de considérer l'homme par le dehors, sans interroger la conscience, pour discerner en lui deux éléments irréductibles l'un à l'autre.

D'une part, ce sont des molécules agrégées d'une certaine façon, qui constituent le corps; de l'autre, c'est une force cachée, mais visible par ses effets, qui relie ces molécules les unes aux autres. Rien, d'ailleurs, ne sert tant à mettre en évidence l'existence distincte de ces deux éléments et leur rôle réciproque que l'analyse naturelle qui s'en fait par la mort.

Qu'est-ce que la mort laisse en son entier et que nous ravit-elle? Où est la différence entre le cadavre récemment abandonné par la vie et le corps vivant? Rien n'est changé ni dans la matière ni dans les circonstances extérieures, et cependant la vie a disparu. La vie est donc autre chose que cette matière qu'elle anime, et que ces circonstances extérieures, puisqu'elle n'est plus, là où elles sont encore. Non-seulement elle se distingue des circonstances extérieures et des lois générales qui y président, mais on voit qu'elle avait précisément pour effet, sinon d'y soustraire le corps vivant, au moins de les modifier d'une manière spéciale à son profit, et d'y ajouter des lois nouvelles qui lui sont propres. De là un certain nombre de définitions de la vie uniquement fondées sur

(1) *Histoire générale des règnes organiques*, vol. II, chap. IV, Étude générale de la vie.

(2) *De la vie et de l'intelligence*.

cette propriété de résister aux lois générales de la nature, et de conserver l'organisme.

En outre, un changement continuel s'opère dans la composition intérieure des corps organisés, non pas seulement de loin en loin, en passant d'un âge dans un autre, mais à chaque jour, à chaque instant. Les molécules qui les composent, suivant une énergique expression de Bossuet, sont éternellement dans le commerce, comme si la nature en avait besoin pour d'autres formes et les demandait pour d'autres ouvrages.

D'instanten instant, dit M. Isidore Saint-Hilaire, des matériaux étrangers, empruntés au grand réservoir de la matière commune, sont introduits par l'être vivant dans son organisation et, réciproquement, des parties éliminées de sa propre substance lui deviennent étrangères (1). De là cette expression ancienne et consacrée du cours de la vie, par analogie avec le cours d'un fleuve, de là cette autre comparaison plus moderne avec un tourbillon, comparaison moins exacte, parce que la vie ne retourne pas sur elle-même, ayant un commencement et un terme, avec un cours déterminé de l'un à l'autre.

Cependant, au milieu de ce changement continuel, quelque chose ne change pas, c'est la forme même du corps vivant, qui, comme l'a dit Cuvier, lui est plus essentielle que la matière. Il y a donc quelque chose dans l'individu qui est supérieur à toutes les apparences par lesquelles il s'offre à nous, à toutes ces

(1) Ce changement continuel dans les molécules est le principe d'une des plus belles découvertes de notre temps dans l'art de guérir, la régénération des os par la conservation du périoste.

combinaisons fugitives qui tour à tour semblent le constituer, quelque chose qui le maintient en sa forme, à savoir la vie. Cette force mystérieuse, aussitôt qu'elle s'est emparée du germe, ne cesse de le modeler du dedans au dehors, conformément au type du germe et de l'espèce (1). Déjà dans ce germe sont toutes les formes que l'être vivant doit revêtir, tout ce qu'il doit être un jour. Ce même type, suivant lequel la vie forme le corps, dès l'origine, est aussi celui selon lequel elle l'entretient et le répare. La vie est à la fois formatrice, conservatrice, réparatrice, toujours conformément à ce modèle idéal, règle invariable de tous ses actes (2).

Si tel est le rôle éminent de la vie, si la vie est manifestement la cause, tandis que le corps est l'effet, si son action est une action essentiellement élective et dirigée vers le même but, comment la vie ne serait-elle qu'un mode des organes, qu'une résultante de propriétés spéciales, inhérentes à toutes les parties des tissus organiques?

Ici donc est le point où nous nous séparons du vitalisme organique. Mais avant de nous en séparer, il importe de bien marquer en quoi nous le combattons, et en quoi aussi nous n'avons nulle raison de le combattre. L'animisme ne repose pas, comme on l'a prétendu, sur l'hypothèse de l'inertie absolue de la matière. Tout en donnant à l'âme la puissance vitale, rien ne nous empêche d'accorder des propriétés spéciales aux diverses parties de la matière organisée.

(1) « La loi, la grande loi qui fixe les rapports des forces avec la matière, dans les corps vivants, est, d'une part, la permanence des forces, et de l'autre la mutation continuelle de la matière. » Flourens, *De la vie et de l'intelligence*, 1re partie, chap. v.

(2) Voir Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *ibid.*

vier (1), contre Geoffroy-Saint-Hilaire, ne sont que les instruments des fonctions, et non leur principe.

Si la vitalité n'est que la conséquence de la structure, de quoi la structure elle-même sera-t-elle la conséquence?

Certains physiologistes, il est vrai, nous disent que si la vie précède les organes, elle ne précède pas le germe, cette petite masse plastique qui est le point de départ de l'organisation. Ainsi, selon Bérard, la constitution de cet amas de matière, qui forme le germe, est telle qu'elle jouit de la propriété de subir, sous certaines influences, les transformations qui vont donner naissance au fœtus, sans qu'il soit nécessaire d'admettre un ouvrier en plus caché dans ce petit amas de matière. Ceux qui, dans la vie, voient une cause et non un résultat accordent que dans l'être qui a subi son développement, ce principe ne peut rien sans l'organisation, pourquoi en serait-il différemment dans le germe (2)? Mais ne demanderons-nous pas à ces physiologistes, quel est le point de départ primitif, qui a fait ce germe, qui a si admirablement organisé cette petite masse plastique? Ou c'est un effet sans cause, ou il faut que la vie précède; ou rien n'est, ou la vie est déjà. De si haut qu'on prenne le germe, même à l'état d'infiniment petit, l'antériorité de la vie s'impose à nous comme une nécessité logique, comme ce qui forme précède ce qui est formé, comme la cause précède l'effet ; l'organisation, à tous ses degrés, est nécessairement le produit de la vie. Mais l'hôte, dit M. Lélut, n'a coutume de venir que quand

(1) Discussion de 1832, à l'Académie des sciences.
(2) *Cours de physiologie*, vol. I, p. 15.

la maison est faite (1). Cela est vrai de l'hôte, mais non de l'architecte; or la vie est l'architecte et non pas seulement l'hôte du corps. Faudra-t-il donc imaginer deux âmes, l'une qui a pour mission de former le fœtus, l'autre qui vient habiter le corps lorsqu'il est formé ; l'une qui est l'architecte, l'autre qui n'est que l'hôte?

Nous ne voulons pas dire cependant que la vie existe quelque part, indépendamment de tout rudiment d'organisation, qu'il y ait des principes de vie voltigeant, pour ainsi dire, dans le vide, à l'état d'esprits purs, avant de s'accrocher à la première molécule du vêtement organique dont ils doivent s'envelopper. Rien ne nous empêche de croire, avec Leibniz, qu'en fait aucun principe de vie n'existe qui ne soit joint à des organes élémentaires infiniment petits. Mais, dans ce composé, la vie n'en joue pas moins le rôle de cause et, à défaut d'une antériorité chronologique, elle conserve une antériorité logique. De ce que la vie n'apparaît jamais sans un commencement d'organisation, il ne suit pas qu'elle n'est pas cause, mais qu'elle est une cause toujours accompagnée de son effet, qui est l'organisation.

Cette antériorité de la vie a été reconnue par les plus illustres des anciens et des modernes. Selon Aristote, les parties de l'âme, par où il entend ses puissances, préexistent aux parties du corps, et l'âme tout entière au corps tout entier (2).

Galien démontre la préexistence des instincts aux

(1) *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. VIE.
(2) *Métaph.*, liv. VII, chap. III.

organes, ce qui nous semble un argument excellent en faveur de l'antériorité de la vie elle-même. « On voit, dit-il, évidemment, en observant les animaux nouveau-nés qui cherchent à agir avant que leurs parties soient entièrement formées, que les parties du corps n'excitent pas l'âme à être lâche, courageuse ou sage (1). »

Selon saint Thomas, la vie préexiste dans l'embryon (2). Avec saint Thomas, et avant Stahl, bon nombre de théologiens et de philosophes ont attribué à l'âme la construction du corps.

Barthez, comme Galien, a remarqué que l'action instinctive du principe vital pour la défense et la conservation de l'animal précède la formation complète des organes. A peine mis au monde, le jeune animal accomplit certains mouvements, comme s'il était déjà en possession d'organes qui ne doivent venir que plus tard, ou comme si ces organes étaient dans les conditions nécessaires à leur exercice. Ainsi, selon l'observation de Lucrèce, le veau cherche à frapper avec des cornes qui sont encore à naître.

> Cornua nata prius vitulo quam frontibus exstent,
> Illis iratus petit atque infensus inurget.

Après Barthez, citons encore deux des plus illustres physiologistes de l'Allemagne, Muller et Burdach. « L'harmonie entre les membres, nécessaire pour constituer le tout, dit Muller, ne subsiste que par une force qui agit sur le tout sans dépendre d'aucune de

(1) *Œuvres*, traduction de M. Daremberg, *Utilité des parties du corps*, liv. I, chap. III, t. I, p. 114.

(2) Opera vitæ non possunt esse a principio extrinseco; et ideo dicendum est quod anima præexsistit in embryone. *Sum.* pars 1ª, quæst. 118, art. 2.

ses parties, et même leur préexiste, car elles ne sont créées qu'au moment où l'embryon se développe, et elles le sont par la force du germe... Ici le principe moteur est également le principe créateur, car c'est la force propre inhérente au germe qui, au moyen de la matière organique, crée les organes nécessaires au tout. Cette force créatrice, intelligente, se manifeste suivant une loi rigoureuse, comme l'exige la nature de chaque animal ; elle existe déjà dans le germe avant que les futures parties soient distinctes (1). » Burdach est du même sentiment que Muller : « Nulle formation d'embryon ne peut être conçue sans le mouvement ; le mouvement est une activité, et l'activité doit dépendre d'une cause intérieure. Par conséquent, l'activité existe avant le corps qui naît, et la cause intérieure de l'activité, ou la force, est la cause de sa naissance (2). »

S'il n'est pas facile de concevoir le commencement de l'être vivant, il n'est pas plus facile d'en concevoir la fin, sans un principe supérieur aux organes et aux propriétés vitales. Comment comprendre la mort, sinon comme une séparation de ce chef d'avec les propriétés et les organes qu'il tenait sous sa dépendance ?

Nous ne discuterons pas les trop nombreuses définitions dont la vie a été l'objet chez les anciens, et surtout chez les modernes, disons seulement que la définition d'Aristote : « La vie est un principe intérieur par lequel un être s'accroît, se nourrit et dépérit, » nous

(1) *Manuel de physiologie*, traduit par Jourdan. Paris, 1851, 2 vol. in-8, t. I, p. 20.

(2) *Traité de physiologie*, traduit par Jourdan. Paris, 1839, t. IV, p. 125.

paraît encore, sinon la plus profonde et la plus complète, au moins la plus simple et la plus irréprochable.

Comparez d'ailleurs toutes ces définitions ; dans toutes vous trouverez quelque chose de commun, à savoir que ce qui caractérise l'être vivant, c'est la faculté d'exercer une action intérieure et extérieure produite par lui-même. Une activité propre ayant sa source en elle-même, agissant suivant une règle et un plan invariable, voilà ce qui constitue l'essence de la vie, αὐτὸ ἑαυτό κινοῦν, ou bien *vis sui motrix ;* l'induction nous conduit à appliquer à cette essence de la vie exactement les mêmes formules qu'au fond même de l'âme, dont la nature nous a été directement attestée par la conscience. La vie aussi est une force, puisqu'elle est un principe d'activité, la vie aussi est un principe immatériel, puisqu'elle est une force.

Serait-ce donc une seconde âme, dont nous viendrions de faire la découverte? En étudiant l'homme par le dedans, nous avions déjà directement saisi en lui un principe immatériel, qui est notre âme ; en le considérant par le dehors, voilà que nous venons également de faire la rencontre d'un principe de même nature. Y a-t-il en effet, au sein de la nature humaine, suivant le sentiment des duodynamistes, deux principes immatériels à côté l'un de l'autre, l'un donné par la psychologie et découvert par la conscience, l'autre donné par la physiologie et découvert par l'induction ?

Tel est le point de départ de cette discussion sur les rapports de l'âme et de la vie. L'âme et la vie, voilà les deux personnages de cette sorte de drame métaphysique, où nous verrons, au dénouement, un des deux disparaître. Il s'agit en effet de savoir si, en réalité, ce

sont bien deux personnages différents, ou si ce n'est pas le même, que d'abord nous avons vu du dedans, et ensuite entrevu du dehors, le même qui s'est présenté à nous, tantôt sous un aspect et tantôt sous un autre, tantôt dans l'exercice des fonctions de la pensée, tantôt dans celui des fonctions de la vie.

CHAPITRE IV.

Coup d'œil historique sur la question. — Hippocrate et Platon. — Patronage d'Hippocrate invoqué par Montpellier en faveur du double dynamisme. — Comment cette école interprète Hippocrate. — Discussion d'un passage du *Traité du cœur*. — Sentiment de MM. Littré et Daremberg. — Doctrine d'Hippocrate sur l'âme. — L'âme portion de l'éther répandu dans la nature entière. — L'éther, principe unique de la vie et de la pensée. — Le cerveau siége de l'intelligence. — Fausse assertion de Galien. — Autant d'interprétations diverses d'Hippocrate que de sectes médicales. — Différentes sortes d'hippocratisme. — Platon a-t-il admis trois âmes dans l'homme? — Allégories du *Phèdre* et du *Timée*. — Ces trois âmes formes d'une seule et même âme. — Théorie scientifique des facultés de l'âme dans la *République*. — Règle de distinction de puissances et non d'âmes diverses. — Passage important du *Théétète*. — Argument du *Phédon* en faveur de l'immortalité, identité de l'âme et la vie. — Définition de l'âme dans le *Cratyle*.

Mais d'abord interrogeons l'histoire; voyons la place que, pendant bien des siècles, cette grande question a tenue dans la philosophie; mettons à profit ce qu'ont dit avant nous les anciens et les modernes, pour ou contre l'identité de la vie et de l'âme raisonnable. Nous allons ici développer ce que nous n'avions fait qu'indiquer dans notre mémoire, nous allons confirmer, par des preuves nouvelles, les assertions historiques qu'on nous a contestées, et relever quelques-unes des graves et nombreuses erreurs que nos adversaires ont commises, dans leur désir de ramasser partout contre l'animisme des autorités sacrées et profanes.

Pour ne pas remonter jusqu'à l'Orient et aux pre-

miers temps de la Grèce, le nom le plus célèbre qui se présente à nous dans cette revue historique, est celui d'Hippocrate. Le nom d'Hippocrate est encore aujourd'hui mêlé à toutes les discussions entre les diverses sectes vitalistes. C'est sous le patronage d'Hippocrate que l'École de Montpellier prétend placer sa doctrine de la dualité du dynamisme humain. *Hippocrates olim Cous, nunc Monspeliensis,* telle est l'inscription emphatique, gravée sur le buste d'Hippocrate dans la salle des séances de la Faculté de médecine de Montpellier. A peine est-il besoin de dire que nous n'avons nullement l'intention de faire ici un exposé des doctrines médicales, ni même des doctrines philosophiques et de la méthode d'Hippocrate (1); nous voulons seulement montrer, ce qui nous sera plus facile, qu'on lui attribue fort à tort, et sans aucune espèce de preuves, quelque assurance qu'on affecte, la doctrine que nous combattons.

Je ne sais si jamais, en aucune polémique, on a plus abusé des textes et des équivoques, on a plus mis en oubli toutes les règles de la critique historique, que ne l'ont fait quelques défenseurs récents du double dynamisme. Rencontrent-ils dans un auteur les deux mots d'*âme raisonnable* et de *vie,* il ne leur en faut pas davantage pour affirmer qu'il en a fait, comme eux, deux essences séparées. Croient-ils donc que nous ne distinguons pas, nous aussi, l'âme et la vie? Avant d'attribuer le duodynamisme, soit à Hippocrate, soit aux Pères de l'Église, il fau-

(1) Voir sur les doctrines philosophiques et la méthode d'Hippocrate un mémoire de M. Chauvet, professeur à la Faculté des lettres de Rennes, dans les *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques.*

drait démontrer, par des textes nets et précis, qu'ils n'ont pas seulement distingué, mais qu'ils ont séparé l'âme et le principe vital, comme deux êtres à part, irréductibles l'un à l'autre. Or y a-t-il quelque chose de semblable dans Hippocrate? Tout au moins pouvons-nous bien affirmer que nous ne l'avons pas vu, et, ce qui est plus décisif, que personne ne nous l'a fait voir encore, même les plus versés dans l'étude d'Hippocrate, même les plus intéressés à le découvrir et à le montrer, ayant été mis au défi de justifier de téméraires assertions.

Examinons en effet quelles preuves on nous donne de cette filiation, à laquelle l'École de Montpellier attache un si grand prix. Pour savoir à quoi nous en tenir, nous nous sommes adressé d'abord aux ouvrages de ses principaux représentants, espérant y trouver en abondance les preuves et la lumière. Mais notre attente a été bien trompée; partout nous n'avons trouvé qu'assertions sans preuves, ou fausses interprétations. En vérité, il est impossible de se contenter à meilleur marché, en fait de preuves, d'érudition et de critique. Cependant, quoi de plus simple? D'une part, les ouvrages d'Hippocrate sont là, de l'autre, on nous affirme que le double dynamisme y est, avec une clarté qui ne laisse rien à désirer; qu'on le montre donc, qu'on aille à la source, qu'on cite, en plus ou moins grand nombre, des textes décisifs, que même on en cite un seul. Est-ce trop exiger de ceux qui prétendent être les seuls vrais disciples d'Hippocrate et qui se vantent d'avoir passé toute leur vie à étudier et à méditer ses ouvrages?

Mais au lieu de citer Hippocrate lui-même, que fait-

on? on nous renvoie, par un étrange détour, à des historiens plus ou moins autorisés, qui ne peuvent être crus sur parole. Arrive-t-il, ce qui est rare, de citer Hippocrate lui-même, c'est dans des traductions plus ou moins inexactes, et sans tenir nul compte des travaux de la critique moderne sur l'authenticité des livres de la collection hippocratique. De là les reproches assez durs, mais, il faut en convenir, en partie mérités, de quelques-uns de ses adversaires de l'École de Paris : « On prétend enseigner la doctrine d'un homme, dit le professeur Malgaigne, et l'on va demander sa pensée à un autre. On prend la pensée d'Hippocrate dans des livres qui ne sont pas de lui, dans des phrases qui ne sont pas dans ses livres, dans une traduction qui ne rend pas même ses phrases (1), etc. » Ajoutez que ces citations inexactes, ces passages tronqués sont la plupart insignifiants, ou ne prouvent rien de ce qu'on veut leur faire prouver.

Nous prenons un des derniers ouvrages de M. Lordat, où, à ce qu'il semble, doivent être réunies toutes les plus fortes preuves pour confondre les téméraires qui osent mettre en doute cette conformité avec Hippocrate, dont il ne cesse de se glorifier (2). D'abord, l'auteur nous affirme que cette notion est exprimée, de la manière la plus claire, dans les ouvrages du père de la médecine. Quoi donc de plus facile, encore une fois, que d'en donner des preuves directes et incontes-

(1) *Revue médico-chirurgicale de Paris*, juillet 1854, article intitulé : *De la valeur des traditions de l'École de Montpellier*. Voir aussi les lettres de M. Peisse à M. Lordat. (*La Médecine et les Médecins*, 2 vol. in-12. Paris, 1856.)

(2) *Rappel des principes doctrinaux de la constitution de l'homme énoncés par Hippocrate*, p. 29, in-8, 1857.

tables? Mais il préfère, pour abréger, dit-il, nous renvoyer à l'*Histoire de la médecine* de Leclerc. D'après cette indication, tout en goûtant fort peu cette singulière manière d'abréger, nous avons eu la curiosité de lire le chapitre de Leclerc sur la philosophie d'Hippocrate. Nous y avons bien vu qu'Hippocrate admettait, dans l'homme et dans les animaux, une nature qui agit instinctivement, qui est douée d'un grand pouvoir, qui fait croître et se nourrir toutes choses; mais nous n'y avons pas vu, pas plus que dans Hippocrate lui-même, que cette nature fût un principe à part de l'âme pensante. Entre l'École de Montpellier et nous, la question n'est nullement de savoir si Hippocrate a admis ou n'a pas admis une nature médicatrice, un principe vivifiant, si Hippocrate est ou n'est pas vitaliste, mais, ce qui n'est pas la même chose, si Hippocrate explique la nature humaine par deux causes irréductibles l'une à l'autre, ou bien par une seule. On cite, il est vrai, des passages où Hippocrate emploie au pluriel le mot ἐνορμῶν, qu'on traduit par principe d'action. Mais quelle n'est pas la témérité d'interprétation de nos adversaires pour oser affirmer, qu'ἐνορμόντα signifie deux principes d'action et pas davantage, non des forces inhérentes à la matière organisée, mais l'âme et le principe vital!

Parmi tous les textes invoqués par M. Lordat, un seul peut, au premier abord, faire illusion, et mérite d'être examiné; c'est ce passage du *Traité sur le cœur*, qui a été souvent cité : Γνώμη γὰρ ἡ τοῦ ἀνθρώπου πέφυκεν ἐν τῇ λαιῇ κοιλίῃ καὶ ἄρχει τῆς ἄλλης ψυχῆς. Il est d'abord à remarquer que ce traité passe pour apocryphe et pour appartenir, non à l'époque d'Hippocrate, mais à celle du

stoïcisme, dont il porte la trace. L'âme est ici placée dans le cœur, tandis que les ouvrages d'Hippocrate, réputés les plus authentiques, le *Traité de la maladie sacrée*, par exemple, la mettent dans le cerveau. Mais, si l'on considère le texte en lui-même, il ne signifie nullement ce qu'on prétend lui faire signifier. Il ne s'agit pas en effet d'une autre âme, qu'on ne saurait où loger, l'âme pensante ayant le cœur pour siége, mais du reste de l'âme, qui est répandue dans tout le corps : ἄλλης ψυχῆς doit être traduit, non par *alterius*, mais par *reliquæ animæ*, comme l'ont traduit les interprètes les plus autorisés d'Hippocrate, et entre autres Cornarius et Foes (1).

Il semble qu'au défaut de M. Lordat, un athlète plus jeune, M. Jaumes, prenant en main la cause de l'hippocratisme de Montpellier, aurait dû faire quelques frais d'érudition et de critique pour mettre enfin en lumière tous les titres d'une si glorieuse généalogie.

Nous avons donc été fort étonnés de voir que, malgré

(1) Saumaise dit, en parlant d'Hippocrate : « Nullibi certe de anima scripsit, eam in duas aut tres partes dividi, unde colligatur eas partes totidem videri debere substantias esse vel formas separatas. » Il discute et interprète de la même façon que nous le passage du *Traité du cœur* (*Commentaire sur Épictète*, in-4. Lugd. Batav., 1640, p. 175). Tel est aussi l'avis de M. Chauvet, l'auteur d'un savant mémoire sur la philosophie d'Hippocrate et du docteur Pétrequin, mon confrère à l'Académie de Lyon, qui prépare une édition gréco-française de la chirurgie d'Hippocrate. Dans la langue d'Hippocrate et dans la langue grecque, c'est ἕτερος qu'on emploie, quand il n'est question que de deux, et non pas ἄλλος qui signifie ou un nombre indéterminé, ou ce qui reste d'un tout, une certaine part étant prélevée. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, dans l'opuscule de l'*Officine*, Hippocrate recommande pour les opérations que, parmi les aides, les uns présentent la partie à opérer, et que les autres maintiennent solidement τὸ ἄλλο σῶμα, c'est-à-dire le reste du corps et non pas un autre corps.

une sorte de mise en demeure, il ne s'était nullement donné la peine de chercher des preuves nouvelles, persuadé sans doute que c'est un point suffisamment démontré. Comme M. Lordat nous renvoie à Leclerc, M. Jaumes nous renvoie à M. Lordat. Il est vrai qu'au lieu de double dynamisme, il lui plaît d'appeler naturisme, nom plus vague et plus équivoque (1), la doctrine d'Hippocrate. Qu'est-ce que le naturisme? C'est, selon M. Jaumes, une doctrine dans laquelle on admet une nature médicatrice et conservatrice distincte de l'âme. Mais Hippocrate a-t-il réellement attribué cette nature à un autre principe que l'âme, c'est ce dont, encore une fois, il ne nous donne aucune preuve.

Mais voici pour nous, au sujet de l'*Hippocrates Monspeliensis*, un nouveau sujet de doute et d'inquiétude.

En même temps qu'on se vante à Montpellier de suivre si fidèlement Hippocrate, on se vante de l'avoir perfectionné. Qu'on puisse perfectionner la pratique d'Hippocrate, en demeurant fidèle à son esprit et à sa méthode, nous le comprenons ; mais qu'on puisse perfectionner ses principes, sans altérer plus ou moins sa doctrine, voilà ce qu'il nous est plus difficile de comprendre. D'ailleurs il importerait de préciser en quoi consiste ce prétendu perfectionnement. Ne serait-

(1) Voici comment M. Édouard Auber définit le naturisme : « Le naturisme est le système médical qui a pour principe, pour soutien et pour lien de sa constitution, le fait principe de la nature médicatrice. Ce système a été établi par Hippocrate. » Mais le naturisme, ainsi entendu, n'est nullement identique avec le dualisme et se concilie parfaitement avec l'animisme. (*Traité de la science médicale, résumé et histoire de la médecine*, 2e époque. 1 vol. in-8, Paris, 1853, p. 133.)

ce pas dans cette distinction entre l'âme et le principe vital qu'Hippocrate, selon nous, n'a jamais faite (1)?

Mais ce que Montpellier n'a pas su trouver dans Hippocrate, d'autres plus habiles l'y auront-ils trouvé? Nous avons consulté les travaux de M. Littré (2) et de M. Daremberg; tous deux aussi ont bien vu dans Hippocrate une sorte de vitalisme, tous deux ont bien vu qu'il faisait de la vie une cause, un principe, et non un résultat des organes, un agent inconnu qui travaille, comme il le dit, pour le tout et pour les parties; mais aucun d'eux n'a découvert qu'il fît de cet agent un autre être que l'âme pensante elle-même.

Quelle est donc la vraie doctrine d'Hippocrate sur les principes constitutifs de la nature humaine? Si ce n'est pas le double dynamisme, est-ce l'animisme? Hippocrate, sans doute, est plus près de l'animisme, en tant qu'il n'admet qu'un seul principe. Mais quelle est la nature de ce principe? La question ne serait pas pour nous de savoir si dans Hippocrate il y a deux âmes, mais si réellement il y en a une, au sens de la philosophie spiritualiste. En effet, dans les traités où il est question de l'âme, et surtout dans celui de la *Maladie sacrée*, qui doit être particulièrement con-

(1) Il n'y a pas bien longtemps, à ce qu'il semble, qu'on a la prétention, à Montpellier, de voir dans Hippocrate la dualité du dynamisme humain, avec cette clarté qui, comme on le prétend, ne laisse rien à désirer. En effet, il n'en est pas question dans le *Discours sur le génie d'Hippocrate*, prononcé par Barthez en 1802, à l'inauguration du buste donné par le Premier Consul. Barthez avait apparemment la conscience de ne pas avoir emprunté à Hippocrate ce dont il était lui-même l'auteur et ce qu'Hippocrate n'a jamais dit.

(2) *Œuvres complètes d'Hippocrate*, traduction nouvelle avec le texte grec en regard, accompagnées d'une introduction, de commentaires, etc.

sulté, il fait de l'âme un air, un souffle, ἀὴρ, πνεῦμα. Mais cet air lui-même, qu'est-il et d'où vient-il? Il vient du dehors, selon Hippocrate; il n'est autre que l'air répandu dans la nature entière, une sorte d'éther universel qui joue le rôle d'âme de la nature et remplit les offices les plus divers, selon qu'il est plus ou moins pur, selon les milieux, les organes, à travers lesquels il pénètre. C'est une force qui est une et qui n'est pas une, μία φύσις ἐστὶ καὶ οὐ μία, comme dit Hippocrate, dans le petit traité de l'*Aliment*. Elle est une quant à son essence, elle est diverse quant aux modes suivant lesquelles elle se manifeste. En pénétrant du dehors dans l'intérieur de l'homme, cet éther, cette force, y opère les merveilles de la vie et de la pensée. Voici, selon un savant traducteur d'Hippocrate, selon Gardeil, le principe de la physiologie hippocratique : « Le père de la médecine pensait que le mouvement ou la vie sont dans l'air, et que tous les êtres vivants l'y puisent, comme ils y puisent souvent les principes des maladies (1). » Non-seulement ils y puisent la vie, mais aussi la pensée, comme on le voit par le traité de la *Maladie sacrée* (2). C'est l'air, dit Hippocrate, qui donne au cerveau l'intelligence : τὴν δὲ φρόνησιν αὐτῷ ὁ ἀὴρ παρέχεται. Le cerveau reçoit l'air le premier, il le reçoit plus pur que le reste du corps; voilà pourquoi il est le siége de l'intelligence. Nous ne

(1) *Traduction des Œuvres médicales d'Hippocrate*, par Gardeil, Toulouse, t. Ier, p. 125.

(2) Sur cette question du principe hippocratique de l'âme et de la vie, nous avons consulté avec fruit un savant article du docteur Luppi, *Sur la philosophie et la physiologie d'Hippocrate*. (*Gazette médicale de Paris*, décembre 1860.)

devenons animés ou même intelligents qu'en absorbant quelque chose de l'air qui nous enveloppe (1). C'est dans la mesure où le cerveau participe avec l'air qu'il est intelligent, et c'est par le cerveau seul que tout le reste du corps participe à l'air et à l'intelligence. Je cite la traduction de M. Littré : « L'air donne au cerveau l'intelligence... Tout le corps participe à l'intelligence dans la proportion que le cerveau participe à l'air. Pour l'intelligence, le cerveau est le messager (2). » Non-seulement Hippocrate fait du cerveau, dans ce traité, le siége de l'âme, mais il réfute ceux qui lui en ont attribué un autre, soit le cœur, soit le diaphragme. C'est dans le cerveau qu'il fait pénétrer d'abord le souffle, πνεῦμα, approprié à la nature humaine, d'où il se répand ensuite dans toutes les parties du corps, auxquelles il donne la vie, après avoir déposé dans le cerveau sa fleur, pour ainsi dire, et tout ce qu'il y a en lui de sagesse et de connaissance, καταλιπὼν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἑαυτοῦ τὴν ἀκμὴν καὶ ὅ τι ἂν ᾖ φρόνιμόν τε καὶ γνώμην ἔχον. Si, au contraire, il pénétrait par les autres parties du corps pour arriver ensuite au cerveau, il y arriverait encore avec un certain degré de chaleur, mais non avec une pureté suffisante pour la pensée.

On voit que, dans Hippocrate, l'âme et la vie se rapportent à un seul et même principe, à ce souffle ou éther universel qui, pénétrant du dehors dans l'homme, les constitue l'un et l'autre, suivant ses divers degrés de pureté, suivant ses divers siéges ou organes. Que s'il

(1) Ce système est analogue à celui des philosophes dont parle Aristote, dans le *Traité de l'âme*, qui ont cru que l'âme est mêlée dans tout l'univers. (Liv. I, ch. v, § 17.)

(2) *Œuvres complètes*, Paris, 1849, t. VI, p. 391.

admet une autre âme ou un autre principe que ce souffle, comment ne dit-il pas quelle en est la nature, quel est le siége où il réside?

Il est vrai que, dans son *Traité des dogmes d'Hippocrate et de Platon*, Galien affirme qu'Hippocrate a reconnu trois âmes, et que Platon les lui a empruntées. Mais rien, que nous sachions, ne justifie l'assertion de Galien. Ces trois âmes, nous le verrons, n'existent pas ailleurs que dans sa propre doctrine.

Mais pour laisser de côté les anciens, qu'est-ce que les modernes n'ont pas vu dans Hippocrate? Est-il un système, en physiologie et en médecine, qui n'ait invoqué son nom et ne se soit placé sous son patronage? C'est là ce qui fait dire spirituellement à M. Peisse : « Toutes les sectes médicales en usent à l'égard des textes hippocratiques comme les sectes religieuses à l'égard des Écritures... Du reste, Hippocrate étant un oracle, il est naturel qu'on trouve deux sortes de sens à ses sentences. Quel dommage qu'il n'y ait pas en médecine, comme en théologie, un tribunal infaillible pour interpréter les textes! En l'absence d'un tel tribunal, chacun a le droit d'hippocratiser à sa fantaisie, et de transformer *ad libitum* le divin vieillard en solidiste, humoriste, vitaliste, organicien, animiste, chimiâtre (1). »

Ajoutons qu'il y a des hippocratismes de toute sorte; il y a un hippocratisme païen, et il y a un hippocratisme chrétien (2). On a été jusqu'à faire d'Hippocrate une sorte de Μωσῆς ἀττικίζων, un interprète médical des traditions hébraïques.

(1) *La Médecine et les Médecins*. Paris, 1857.

(2) Voir les commentaires du docteur Boyer sur la traduction des *Œuvres de Stahl*.

Concluons que, si nous ne pouvons invoquer en notre faveur l'autorité d'Hippocrate, encore bien moins peut-on l'invoquer contre nous. Encore une fois, si en effet le double dynamisme est réellement dans Hippocrate, qu'on veuille bien ne pas nous le cacher plus longtemps, sinon nous serions tenté d'en penser ce que dit Pascal des cinq propositions, qu'on refusait de lui montrer dans Jansénius : « Si je ne craignais d'être téméraire, je crois que je suivrais l'avis de la plupart des gens que je vois qui, ayant cru jusqu'ici, sur la foi publique, que ces propositions sont dans Jansénius, commencent à se défier du contraire par le refus bizarre qu'on fait de les montrer, qui est tel que je n'ai encore vu personne qui m'ait dit les y avoir vues. »

Quand, d'ailleurs, le vitalisme de Montpellier serait dans Hippocrate aussi clairement que M. Lordat et M. Jaumes le prétendent, nous ne serions nullement convaincu que le double dynamisme est la vérité. Il ne suffit pas, comme dit Platon dans le *Phèdre*, qu'Hippocrate l'ait dit, il faut encore examiner si Hippocrate l'a dit avec raison (1).

D'Hippocrate passons à Platon, dont la doctrine aussi a joué un grand rôle dans cette question de savoir si l'homme a une ou plusieurs âmes.

« Plato, » dit Cicéron, » triplicem finxit animam, « cujus principatum, id est rationem in capite sicut « in arce posuit, et duas partes separare voluit, iram « et cupiditatem quas locis suis disclusit; iram in pec- « tore, cupiditatem subter præcordia locavit (2). » Mais la question, déjà agitée dans l'antiquité, est de savoir

(1) Traduction de M. Cousin.
(2) *Ire Tusculane.*

en quel sens Platon a fait l'âme triple. A-t-il réellement mis dans l'homme une trinité d'âmes distinctes par la substance, ou bien une seule et même âme, avec des parties plus ou moins distinctes, avec des puissances plus ou moins profondément divisées, selon leur mode d'action et selon la région du corps où elles semblent plus particulièrement s'exercer? Rien n'a plus troublé cette discussion que le langage métaphorique de Platon, que ce terme équivoque de parties, μέρη, μόρια, de l'âme que Platon emploie, mais, de même qu'Aristote, comme synonymes de facultés ou de puissances.

Il semble qu'en effet Platon ait admis plusieurs âmes, si l'on s'en tient aux allégories et aux mythes du *Phèdre* ou du *Timée;* mais ces trois âmes n'en font réellement qu'une seule, si on laisse les images poétiques, pour les théories et les définitions scientifiques de la *République*, du *Cratyle* ou du *Phédon*.

Dans le *Phèdre*, Platon compare l'homme à un char dirigé par un cocher et attelé de deux coursiers, l'un bon, l'autre mauvais. Le cocher, c'est la raison ; le bon coursier, ce sont les nobles et généreuses passions; le mauvais coursier, les basses et mauvaises. Mais comment voir autre chose dans cette comparaison qu'une ingénieuse et poétique allégorie?

Dans le *Timée* qui, en grande partie, est, comme le *Phèdre*, un dialogue poétique et mythique, Platon raconte ainsi l'œuvre des dieux chargés par le Dieu suprême de la formation des animaux mortels. Ayant reçu de ses mains le principe immortel de l'âme humaine, ils façonnèrent un corps mortel, qu'ils lui donnèrent comme un char pour le porter. Voilà une première âme, immortelle, divine, raisonnable, τὸ

λογιστικὸν. Mais, dans ce char, ils placèrent aussi une autre espèce d'âme, une âme mortelle, siége du plaisir et de la douleur, siége des passions. Cette âme mortelle elle-même, ils la divisent en deux, l'une meilleure et venant parfois en aide à la raison, τὸ θυμοειδές, l'autre mauvaise, toujours en lutte avec la raison, τὸ αλόγιστον καὶ ἐπιθυμητικόν. Le partage que fait ici Platon de l'âme mortelle est évidemment une division secondaire, qui n'est pas du même ordre que la division précédente en âme immortelle et en âme mortelle; à prendre à la lettre ce passage du *Timée*, c'est une dualité et non une trinité d'âmes qu'il faudrait attribuer à Platon.

Cependant Platon distingue ces âmes, non-seulement par leur nature, mais par les siéges différents qu'il leur assigne. Ils placèrent, dit-il, l'âme divine dans le cerveau et, de peur de la souiller par le contact, ils donnèrent pour demeure à l'âme mortelle une autre partie du corps séparée par le cou, comme par une sorte d'isthme entre la poitrine et la tête. Afin de séparer aussi les deux parties de l'âme mortelle, ils partagèrent l'intérieur du tronc par le diaphragme semblable à la cloison qui sépare l'habitation des hommes de celle des femmes. Plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou, ils placèrent dans le cœur la partie virile et courageuse, l'âme mâle, comme l'appelle aussi Platon, afin que, soumise à la raison, et de concert avec elle, elle pût dompter les révoltes des passions inférieures, lorsque d'elles-mêmes elles ne veulent pas obéir aux ordres de la raison. Quant à l'autre partie de l'âme mortelle, l'âme femelle, qui demande les aliments, les breuvages et tout ce que rend nécessaire la nature du corps, ils l'ont logée dans le foie, entre le diaphragme

et le nombril, où elle est attachée comme une bête féroce, qu'il faut nourrir, pour que la race mortelle puisse subsister. Les dieux l'ont donc reléguée à cette place, afin qu'éloignée, autant que possible, du siége du gouvernement, elle causât moins de trouble, et laissât le maître délibérer en paix sur les intérêts communs.

Assurément, si l'on ne tient nul compte de la forme poétique et mythique, si l'on prend cette description à la lettre, voilà, sinon trois, au moins deux âmes échelonnées, pour ainsi dire, dans l'homme. Mais outre la part qu'il faut faire ici à la poésie et à l'allégorie, on trouve dans le *Timée* lui-même des expressions qui indiquent avec une suffisante clarté que ces trois âmes ne sont pour Platon que des formes ou des parties d'une seule et même âme. Ainsi il dira τρία ψυχῆς εἴδη, et non pas ψυχῶν, comme il faudrait dire si, en réalité, il s'agissait de plusieurs âmes. Ne dit-il pas encore : Τὸ ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς, τὸ μετέχον τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ? Ces trois siéges divers, le cerveau, le cœur, le foie, ne sont-ils pas seulement les organes principaux, par où s'exerce chacune de ces trois grandes puissances de l'âme, et non les demeures de trois âmes séparées? Ainsi, quoique la division de Platon soit topique et non pas purement dynamique, comme celle d'Aristote, elle peut néanmoins s'appliquer aux parties d'une seule et même âme.

Dans le quatrième livre de la *République*, où Platon expose une théorie plus scientifique des facultés de l'âme, on voit mieux encore qu'il ne s'agit pas de plusieurs âmes, mais seulement de plusieurs puissances, quelque profonde distinction qu'il établisse entre

elles, d'après cette règle : qu'une même chose, en tant qu'elle est la même, et par rapport au même, ne peut en même temps faire ou souffrir des choses contraires (1). La même main, dit Platon, du même sagittaire ne peut en même temps pousser l'arc et le ramener à lui. Or, il en est qui éprouvent une soif ardente, et qui cependant se retiennent de boire; de là tout d'abord il tire la distinction du principe raisonnable, ou λογιστικὸν, et du principe de la passion aveugle et corporelle, ἀλόγιστον καὶ ἐπιθυμητικόν. Voilà donc déjà, dit-il, deux formes distinctes dans l'âme, δύο εἴδη ἐν τῇ ψυχῇ, ce qui ne veut pas dire deux âmes (2). Puis, poursuivant son analyse, d'après ce même criterium de la lutte et de l'opposition entre les diverses parties de l'âme, il distingue encore un troisième principe, le θυμὸς, principe du courage et des généreuses passions, auxiliaire de la raison aux prises avec les passions corporelles, et luttant aussi directement contre elles. Que si le θυμὸς diffère ainsi de l'ἐπιθυμητικὸν, d'un autre côté, il ne diffère pas moins de la raison. En effet, on ne voit pas, dit-il, qu'il soit en proportion avec elle ; la force du θυμὸς est grande, tandis que la raison est faible dans les enfants et dans les jeunes gens. Mais on voit par les expressions répétées d'εἴδη ψυχῆς, que ce défaut de proportion, ou même cette contrariété, marquent des puissances diverses qui appartiennent au même être, comme au même homme les deux mains du sagittaire, malgré leur opposition, et non des êtres séparés.

S'il restait encore quelques doutes, nous pensons

(1) Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν, καὶ κατά γε ταὐτὸν καὶ πρὸς ταὐτὸν, οὐκ ἐθελήσει ἅμα.

(2) Δύο ἡμῖν ὡρίσθω εἴδη ἐν ψυχῇ.

les dissiper complétement avec d'autres dialogues. Peut-on se prononcer plus nettement en faveur de l'unité de l'âme que Platon dans ce passage du *Théétète*, souvent opposé par les commentateurs anciens aux partisans de la pluralité des âmes? « Ce serait, dit-il, une chose étrange qu'on pût loger en nous, comme dans des chevaux de bois, plusieurs principes de sentiment, sans qu'ils se ramenassent à une forme ou à une âme unique (1). »

Plus décisif encore nous semble cet argument célèbre de l'identité de l'âme et de la vie, que donne Socrate, dans le *Phédon*, en faveur de l'immortalité. « Qui fait, dit Socrate, que le corps est vivant? — C'est l'âme, répond Cébès. — Et en est-il toujours ainsi? — Comment en serait-il autrement? — L'âme apporte donc avec elle la vie partout où elle entre. — Cela est certain, etc. (2). »

Les définitions du *Cratyle* viennent à l'appui de cette doctrine du *Phédon*. « Je pense, dit Platon, que ceux qui ont donné à l'âme le nom de ψυχή ont par là voulu signifier quelque chose qui, lorsqu'il est présent, est cause de la vie du corps, lui donne le souffle et l'animation. Quelle autre chose, ajoute-t-il, que l'âme paraît posséder et diriger la nature de tout le corps, de façon à le faire vivre et à le mouvoir (3) ? »

(1) Δεινὸν εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν, ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις, αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχήν, εἴτε ὅ δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει.

(2) Traduction de M. Cousin.

(3) Οἶμαί τι τοιοῦτον νοεῖν τοὺς τὴν ψυχὴν ὀνομάσαντας, ὡς τοῦτο ἄρα ὅταν παρῇ τῷ σώματι, αἴτιόν ἐστι τοῦ ζῆν αὐτῷ, τὴν τοῦ ἀναπνεῖν δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψύχον... τὴν φύσιν παντὸς τοῦ σώματος, ὥστε καὶ ζῆν καὶ περιεῖναι, τί σοι δοκεῖ ἔχειν τε καὶ ἐχεῖν ἄλλο ἢ ψυχή; Édit. d'Ast, t. III, p. 155.

Enfin Platon, de même que Pythagore, est partisan de la métempsycose, qu'il ne paraît pas facile de concilier avec la pluralité des âmes dans l'homme. S'il y a trois âmes dans l'homme, comment ces trois âmes se réduiront-elles à une, en passant de l'homme dans l'animal, et comment d'une redeviendront-elles trois, en passant de l'animal dans l'homme?

« C'est la doctrine de Platon et de toute l'école platonicienne, dont Stahl, dit M. Cousin, n'a fait que recueillir la tradition, que l'âme est cause et principe de la vie (1). » Nous retrouverons en effet, non-seulement dans toute l'école néo-platonicienne, mais dans les Pères de l'Église, dans saint Augustin, dans saint Thomas, ce même argument de l'identité de l'âme et de la vie en faveur de l'immortalité. Mais si l'âme et la vie sont une seule et même nature, comment supposer que Platon ait substantialisé quelque autre principe, pour en faire la cause des opérations de la vie (2)?

Nous croyons cependant que la tradition de l'animisme, au moins au moyen âge, se rattache plutôt à Aristote qu'à Platon.

(1) *Argument du Phédon.*

(2) La plupart des interprètes anciens de Platon, Alcinoüs, Chalcidius, Porphyre, Iamblique, ont pensé, comme nous, que Platon avait divisé l'âme selon les puissances et non selon la substance. Plutarque, dans ses *Placita philosophorum*, dit que Platon a fait l'âme τρισμερής, mais il ajoute que les stoïciens l'ont composée de huit parties, d'où il est clair qu'il n'attribue pas plus trois âmes à Platon que huit aux stoïciens, et qu'il fait μέρος synonyme de puissance. Il faut voir, sur ce sujet, la longue et savante dissertation de Saumaise dans ses notes sur Épictète : « De anima triplici apud Platonem, an senserit trinam ejus esse, non unam substantiam.... » p. 154.

CHAPITRE V.

Aristote. — Plan du *Traité de l'âme*. — Objections des psychologues modernes. — L'âme principe de vie. — Définition de la vie. — L'âme substance. — En quelle sorte elle est substance. — L'âme forme substantielle. — En quelle sorte elle est forme. — Ce qu'entend Aristote par entéléchie. — Définition de l'âme en général. — Union intime de l'âme et du corps, unité de l'être humain. — Distinction de l'âme et du corps. — Diverses manifestations de la vie. — Définition de l'âme humaine. — Enchaînement et progression de ses manifestations. — Vie végétative, propre de la plante. — Vie sensitive, propre de l'animal. — De la locomotion. — Comment l'âme meut le corps. — L'entendement, propre de l'homme. — Division de l'entendement en deux parties. — Qu'Aristote ait ou n'ait pas séparé le νοῦς, il n'en est pas moins animiste.

Au commencement du *Traité de l'âme*, Aristote, parmi les diverses questions que doit comprendre l'étude de l'âme, indique celle-là même qui est l'objet de cet ouvrage, à savoir, s'il y a plusieurs âmes ou seulement plusieurs parties de l'âme (1). Nous allons voir en quel sens il la résout.

Rien ne ressemble moins que le *Traité de l'âme*, et les innombrables imitations ou commentaires dont il a été l'objet, pendant tout le moyen âge, aux essais sur l'entendement humain du dix-septième et du dix-huitième siècle, et à nos modernes traités de psychologie. Le *Traité de l'âme* d'Aristote n'a pas seulement pour objet le moi, mais l'âme, qui est tout autrement

(1) Εἰ μὴ πολλαὶ ψυχαί, ἀλλὰ μόρια.

vaste, suivant nous, que le moi ; il ne considère pas seulement l'âme de l'homme en particulier, mais l'âme en général, en tant que principe de tous les êtres animés, depuis le dernier jusqu'au premier de tous. Il embrasse dans son plan l'ensemble des êtres organisés, depuis la plante, à laquelle il attribue une sorte d'âme, jusqu'à l'animal, depuis l'animal jusqu'à l'homme. Aussi ne dit-il pas qu'il fait la science, mais l'histoire de l'âme, pour signifier sans doute qu'il considère, non pas une seule âme, mais toute cette série des âmes, dont il marque si profondément les diverses classes et les divers degrés, suivant le nombre des grandes manifestations de la vie qu'elles comprennent ou qu'elles excluent. Un plan si vaste est blâmé par quelques psychologues de nos jours, qui semblent vouloir faire la psychologie aussi petite que possible, en la réduisant à l'âme humaine, en réduisant l'âme humaine elle-même à la conscience et au moi. On accuse Aristote d'avoir agrandi outre mesure le champ de la psychologie, d'y avoir introduit la physiologie et l'histoire générale des êtres organisés, au détriment de l'étude de cette âme qui seule, dit-on, nous importe, qui seule nous est connue avec certitude.

Sans doute, il y a une âme au-dessus de toutes les autres âmes, une âme qui nous importe plus que toutes les autres, et qui seule nous est directement connue par la conscience. Aristote ne l'ignore pas ; aussi donne-t-il à l'âme humaine la principale place et le premier rang, aussi ne l'étudie-t-il pas, quoi qu'on en ait dit, de la même manière que l'âme de la plante et de l'animal. Mais est-il donc sans intérêt et sans profit, pour la connaissance de l'âme humaine elle-même, de

la considérer non-seulement dans ce qu'elle a de propre, mais dans ce qu'elle a de commun avec toutes les autres âmes? Aristote rapproche et compare, mais il ne confond certainement pas les différentes sortes d'âmes échelonnées dans la série des êtres organisés. S'il a si bien vu les manifestations inférieures de l'âme communes avec les plantes et les animaux, a-t-il donc pour cela méconnu ce qui fait son excellence et sa grandeur, à savoir l'intelligence, dont Bossuet ne le loue pas à tort d'avoir divinement parlé?

Nous ne considérerons, dans le *Traité de l'âme*, que ce qui concerne l'animisme, laissant de côté toutes les questions, tous les problèmes, toutes les controverses qui ne se rapportent pas directement à notre sujet. Après avoir, dans le premier livre, exposé son plan et sa méthode, après avoir passé en revue les opinions des philosophes antérieurs sur la nature de l'âme, Aristote, dans le deuxième livre, aborde lui-même la question et entreprend de dire ce qu'est l'âme, après avoir dit ce qu'elle n'était pas.

L'âme qu'il se propose de définir, ce n'est pas l'âme humaine, mais l'âme en général, c'est-à-dire ce qu'il y a d'essentiel et de commun à toutes les âmes sans exception. Or, ce caractère essentiel de toutes les âmes, c'est d'être, selon Aristote, des principes de vie dans les corps naturels vivants. Mais qu'est-ce que la vie et à quel signe reconnaît-on les êtres qui en sont doués? Ceux-là sont doués de vie, dit Aristote, qui se nourrissent, croissent et dépérissent par l'effet d'un principe interne (1). Or c'est l'âme qui est ce principe interne,

(1) Ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν. Lib. II, cap. I.

c'est l'âme qui est la cause de la vie; tout ce qui possède une âme est vivant. Tel est, en effet, croyons-nous, le caractère commun et essentiel de toutes les âmes, sans exception, depuis l'âme de l'animal et de la plante elle-même, jusqu'à l'âme de l'homme.

Il s'agit de définir la nature de ce principe interne et ses rapports avec le corps. La plupart des philosophes antérieurs avaient fait de l'âme une qualité, une quantité, une harmonie, un nombre, et non une substance. Selon Aristote, l'âme est une substance. Mais il y a trois sortes de substances, la matière, la forme, le composé. La matière est ce qui en soi n'est pas déterminé, ce qui reçoit les contraires, ce qui n'est qu'en puissance. La forme est ce qui fait qu'un être est ce qu'il est et non pas un autre; elle est son essence même, elle est en acte et non en puissance; c'est une réalité complète, achevée, qui n'est susceptible ni de plus ni de moins. Enfin le composé, c'est le corps naturel qui résulte de la combinaison de la forme et de la matière, c'est l'animal lui-même. A quel titre l'âme est-elle une substance, ou, en d'autres termes, de ces trois éléments quel est celui qui joue le rôle d'âme? Ce n'est pas le composé, car l'âme de l'homme n'est pas l'homme lui-même, elle n'est pas l'homme tout entier; ce n'est pas non plus la matière, qui est indéterminée, qui est la même chez tous. Évidemment, le corps est la matière, et la forme est l'âme. C'est donc à titre de forme que l'âme est substance; l'âme est une substance formelle.

Mais, de même qu'il y a plusieurs sortes de substances, il y a aussi plusieurs sortes de formes, faisons donc avec Aristote de nouvelles distinctions. L'âme n'est

pas une forme pure, séparée de toute matière, comme Dieu; ce n'est pas non plus la forme des œuvres de l'art, qui dépend du caprice de l'artiste, qui perpétuellement est menacée de dégradation par les causes naturelles. L'âme est la forme, non d'un corps artificiel, mais d'un corps naturel, non pas de tout corps naturel, d'un minéral, par exemple, mais d'un corps ayant la vie en puissance, d'un corps organisé, quelle que soit d'ailleurs la simplicité de ses organes. Mais en vain un corps a-t-il toutes ses parties disposées pour les fonctions vitales, en vain a-t-il des organes, ce n'est qu'un cadavre, tant que lui manque l'acte même de la vie, tant que l'âme n'est pas encore survenue; l'âme une fois présente et la vie avec elle, alors seulement plus rien ne lui manque, alors seulement il a sa réalité suprême, sa perfection complète (1).

L'âme est donc la forme ou l'achèvement, la perfection, la réalisation complète d'un corps naturel organique, c'est-à-dire disposé pour recevoir la vie ou ayant la vie en puissance. C'est là ce qu'Aristote exprime par le mot célèbre d'entéléchie, que Leibniz donne aussi à ses monades, pour marquer l'affinité de sa doctrine avec celle d'Aristote. On a maintenant toutes les explications nécessaires pour l'intelligence de cette célèbre définition de ce qu'il y a d'essentiel à toutes les âmes, définition dont les termes ont exercé la sagacité et la subtilité de tant de milliers de commentateurs. L'âme, selon Aristote, est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé ayant la vie en puissance : εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ

(1) Ce n'est pas une puissance, dit M. Ravaisson, ce profond interprète d'Aristote, dont le corps serait la réalisation, mais la réalité d'un corps. (*De la métaphysique d'Aristote*, t. I, part. III, p. 420.)

πάσης ψυχῆς. δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (1). Pourquoi dit-il πρώτη? C'est qu'entéléchie peut signifier soit le principe même, soit seulement l'acte de la vie ; or, Aristote veut marquer que c'est au premier sens, c'est-à-dire en tant que principe de la vie, que l'âme est entéléchie du corps.

L'idée d'achèvement est dans le mot d'entéléchie, mais aussi en même temps l'idée de tout ce qui concourt à cet achèvement, depuis le commencement jusqu'à la fin. Le mot forme, par où il exprime, de la manière la plus générale, le rapport de l'âme avec le corps, pourrait donner lieu à équivoque, car il s'applique, soit à la forme extérieure et à l'empreinte, soit à ce qui donne cette forme et marque cette empreinte; il peut signifier, soit ce qui est informé, soit ce qui informe. Mais il est certain qu'Aristote l'entend au second sens, c'est-à-dire au sens actif. Avant tout, l'âme est pour lui une cause, non pas seulement cause finale, comme on l'a dit, mais suivant les trois modes déterminés de la cause, comme principe d'où vient le mouvement, comme essence et comme fin (2).

L'âme est faite pour le corps, comme le corps est fait pour l'âme; elle n'est pas faite indifféremment pour tel ou tel corps, comme le disent les Pythagoriciens et les partisans de la métempsycose, mais pour tel ou tel corps déterminé. La nature forme un seul corps pour une seule âme; l'âme est la forme d'un seul et unique corps dont elle fait la vie et l'individualité; elle est dans le corps, mais dans un corps organisé de

(1) Livre II, chap. I.

(2) Livre II, chap. IV. Ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή.

telle façon déterminée (1). Comme tous les autres animaux, l'homme paraît double, étant composé d'une âme et d'un corps, mais son âme, essence simple, indivisible, individuelle, le fait réellement un. Quand l'âme ou la forme s'unit à un corps destiné à le recevoir, la matière, ou ce qui n'était qu'en puissance, est déterminée par la forme qui s'y ajoute; elle ne fait plus qu'un avec l'acte dont elle était la puissance. En d'autres termes, la matière n'est rien, si ce n'est par la forme, et quand elle a reçu la forme, elle ne fait plus qu'un avec elle; de là, selon Aristote, l'unité de l'homme, malgré les deux éléments qui le composent.

Tout en unissant ainsi étroitement le corps avec l'âme, Aristote cependant n'a garde de les confondre l'un avec l'autre : « L'âme, dit-il, n'est pas le corps, pas même le corps le plus subtil et le plus délié, puisque le corps est matière, tandis que l'âme est forme; le corps est visible et sensible, l'âme ne l'est pas; le corps est multiple, sujet à décomposition, l'âme est simple, indivisible; le corps est sujet au mouvement. L'âme est le principe du mouvement, mais n'admet point le mouvement en elle-même. »

Si l'âme n'est pas le corps, elle est cependant, selon Aristote, quelque chose du corps, σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι : elle en est l'essence, la cause, la fin; elle lui appartient comme principe interne d'existence. Par cette union si intime, on comprend, selon Aristote, comment l'âme et le corps pâtissent l'un avec l'autre, comment une altération se produisant dans l'état de l'âme, tout aussitôt un changement se produit dans le

(1) Livre II, chap. II.

corps, et comment l'esprit, à son tour, ainsi qu'on le voit dans l'ivresse, dans la maladie, se ressent des changements qui surviennent dans le corps. Combien, remarquons-le dès à présent, ces rapports et cette influence réciproque ne sont-ils pas plus difficiles à expliquer dans l'hypothèse d'un principe vital, séparé à la fois de l'âme et des organes?

Voilà ce qu'enseigne Aristote sur la nature de l'âme. Déjà on voit qu'il ne sépare pas le principe de la vie du principe de la pensée; mais on va le voir plus clairement encore par l'énumération des actes qu'il lui attribue.

L'âme est le principe de l'être animé; nul ne vit que par la vertu de l'âme. Mais vivre se prend en plusieurs sens; autres sont les caractères et les fonctions de la vie, suivant les différentes classes d'êtres animés. On ne définit pas l'homme en disant qu'il est un être animé, il faut dire à quelle espèce d'êtres animés il appartient, s'il est ou s'il n'est pas sensible, s'il est ou s'il n'est pas raisonnable, ou, en d'autres termes, quelle est en particulier l'âme de l'homme et l'âme de l'animal ou de la plante. Or, la vie se manifeste par quatre grandes facultés auxquelles se ramènent toutes les autres, la nutrition, la sensibilité, la locomotion et l'entendement. L'âme, dit Aristote, est ce par quoi nous vivons, nous sentons, nous nous mouvons et nous connaissons (1). De quelle âme s'agit-il ici? Non plus de l'âme en général, qu'il a définie l'entéléchie d'un corps naturel organisé, mais de l'âme humaine. L'âme humaine seule, en effet, comprend en elle ces quatre grandes manifestations de la vie. Elle en est à la fois le principe et, pour ainsi dire, le résumé.

(1) Ἡ ψυχὴ ὥρισται θρεπτικῷ, αἰσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει. Lib. II, cap. II.

Aristote étudie ces manifestations comme il a étudié l'âme elle-même, non pas seulement dans l'homme, mais sur toute l'échelle des êtres vivants, en partant des facultés communes à tous les êtres animés, sans exception, pour s'élever jusqu'à celles qui sont le propre de l'homme. Sur les divers degrés de cette échelle, on voit successivement apparaître chacune de ces facultés, on les voit prendre place les unes au-dessus des autres, et marquer, selon qu'elles sont présentes ou absentes, les grandes lignes qui séparent les diverses classes des êtres animés. Elles s'enchaînent de telle sorte que les supérieures ne vont jamais sans les inférieures, la sensibilité, par exemple, sans la nutrition, la locomotion sans la sensibilité et la nutrition, la raison sans tout le reste; au contraire ce qui est au-dessous peut exister sans ce qui est au-dessus. Prenez, à un degré quelconque de la série, un être animé, cet être contient et résume en lui toutes les perfections des êtres inférieurs. Dans la suite des formes ou fonctions de la vie, selon la célèbre comparaison d'Aristote, le terme supérieur implique le terme inférieur, de même que dans la série des figures géométriques, le triangle est contenu dans le quadrilatère, le quadrilatère dans le pentagone, et le pentagone dans tous les polygones qui le suivent et le dépassent (1).

La puissance nutritive est la première forme de la vie dans l'ordre chronologique, comme elle est la dernière dans l'ordre de la perfection. Seule, elle n'a rien au-dessous d'elle, seule, elle se rencontre isolée dans

(1) On disait dans l'ancienne philosophie, d'après Aristote : « Quæ dispersa sunt in inferioribus unita sunt in superioribus, » ou encore, « perfectius continet imperfectius. »

les êtres animés. Aristote combat les philosophes qui ont pensé que le feu, et non pas l'âme, était la cause de la nutrition et de la croissance. La vie végétative est commune à tous les êtres animés ; elle fait à elle seule la vie des plantes, tandis que chez des êtres supérieurs elle se trouve associée à d'autres facultés, par exemple à la puissance de sentir dans les animaux (1). C'est la sensibilité qui est le propre de l'animal, comme la connaissance est le propre de l'homme. Il y a des animaux privés de locomotion, donc la locomotion n'est pas essentielle à l'animal. Quelques animaux peuvent avoir plus de deux facultés, mais tous en ont au moins nécessairement deux, la sensibilité et la nutrition. La sensibilité elle-même, toujours plus ou moins imparfaite dans l'animal, n'atteint sa perfection que dans l'homme. C'est là qu'Aristote l'étudie, analysant les données de chaque sens, le sommeil, les rêves, l'imagination avec une exactitude et une finesse que la psychologie moderne n'a point encore surpassée. Il marque, d'ailleurs, profondément la distinction entre la sensibilité et l'entendement (2).

Mais entre la sensibilité et l'entendement, il y a encore la locomotion. Le mouvement dans l'espace l'emporte sur tous les autres en dignité. Il ne va pas sans le désir et l'imagination et, jusqu'à un certain point, sans la pensée; il n'appartient donc qu'aux animaux doués d'une certaine perfection. Mais si l'âme produit la locomotion, ce n'est pas à dire qu'elle-même change de lieu; si elle changeait de lieu, rien n'empêcherait qu'elle sortît du corps pour y rentrer; on verrait les

(1) Liv. II, chap. IV.
(2) Liv. II, chap. V.

morts ressusciter. Comment donc l'âme meut-elle le corps? Elle le meut par l'appétit et par la pensée. Néanmoins Aristote, au lieu de partager la locomotion entre la sensibilité et l'intelligence, croit devoir la rapporter à une faculté spéciale, parce qu'il y a des êtres doués de la nutrition et de la sensibilité qui n'ont pas la locomotion, et d'autres qui ont la locomotion, mais qui n'ont pas l'entendement.

Dans les trois grandes séries des manifestations de la vie que nous venons de parcourir avec Aristote, tout jusqu'à présent est commun entre l'homme et l'animal. Mais, en passant à travers ces formes inférieures, nous voici arrivés à l'entendement ou à la raison, qui est la faculté propre de l'homme, par laquelle il se définit, comme l'animal par la sensibilité.

Nous ne croyons pas que les modernes aient beaucoup ajouté, sinon par les détails, aux vues profondes d'Aristote sur la progression et l'échelle des êtres. Il y a, dans le 8e livre de l'Histoire des animaux, un magnifique passage sur cette progression des êtres dont l'homme est le terme le plus élevé. Tout, selon Aristote, tend à l'homme dans la nature; l'humanité est la fin de la nature entière. Toutes les formes inférieures sont comme des degrés par où la nature s'élève jusqu'à cette forme excellente. Non-seulement l'homme les résume toutes en lui, mais il en représente la suite dans la succession de ses âges divers. Dans le sein qui l'a conçu, il vit, comme la plante, d'une vie toute végétative; une fois venu à la lumière, il respire, il sent, il se meut. Mais d'abord ses membres ne peuvent le porter, et il s'élève à peine au-dessus des fonctions purement animales de la sensibilité.

Bientôt la jeunesse le relève, il a l'agilité et la beauté; de sa tête intelligente, il domine l'horizon. Sans avoir rien perdu des facultés de son enfance, végétant comme la plante, sensible comme l'animal, il est devenu homme, il est libre, il pense.

Encore moins que la théorie de la sensibilité, nous ne pouvons exposer ici, dans toute son étendue, la théorie de l'entendement (1). Rappelons seulement qu'Aristote divise l'entendement en deux parties : l'une passive fournit les matériaux de la connaissance, et a pour objet le particulier et le contingent; l'autre active, le νοῦς proprement dit, donne la forme à la connaissance et a pour objet le général, le nécessaire, l'absolu. Le νοῦς d'Aristote semble avoir quelque analogie avec ce que nous appelons aujourd'hui la raison impersonnelle.

Autant Aristote élève l'entendement au-dessus des sens, autant il élève le νοῦς au-dessus de toutes les autres facultés de l'intelligence. C'est un principe divin et immortel; indépendant par la nature de l'action du corps, il n'est attaché à aucun organe, il n'est l'entéléchie ni du corps, ni d'aucune de ses parties; il est séparable du corps, tandis que tout le reste ne l'est pas; seul il peut survivre à la dissolution de l'ensemble, et, une fois séparé, il pense éternellement. Aristote va même jusqu'à dire que c'est plus qu'une faculté, qu'il semble dans l'âme humaine comme une sorte d'âme à part (2).

(1) *Traité de l'âme*, liv. III, chap. IV et V.

(2) Ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ. Lib. II, cap. II.

Quel est le genre d'immortalité qu'Aristote semble attribuer au νοῦς? Fait-il réellement du νοῦς une âme à part? Voilà des questions qui ont divisé et qui divisent encore les commentateurs d'Aristote. Pour notre part, nous inclinons à penser qu'Aristote, qui reproche sans cesse à Platon d'avoir séparé les idées, d'en avoir fait des êtres à part, qui fait si vivement la guerre au τὸ χωρίζειν et au τὸ χωριστόν, dans sa critique de la théorie des idées, n'a nullement voulu séparer le νοῦς de l'âme, mais seulement marquer avec force le caractère et la dignité qui lui sont propres, et qui l'élèvent incomparablement au-dessus de toutes les autres facultés. Qu'on prenne garde, d'ailleurs, qu'il dit seulement que le νοῦς semble être, et non qu'il est réellement une autre espèce d'âme (1). Mais, quelque haut qu'Aristote élève l'âme humaine, il lui laisse cependant la charge des fonctions vitales, des fonctions communes avec celles des brutes, sans croire compromettre en rien son incomparable dignité. Serait-il vrai qu'Aristote eût séparé le νοῦς, les doubles dynamistes cependant ne pourraient le revendiquer légitimement comme un des leurs. En effet, si le νοῦς, ce principe divin, est séparé, c'est une parcelle de la substance divine, c'est une lumière qui, du dehors et d'en haut, éclaire toutes les intelligences. Le νοῦς séparé ferait partie de Dieu, non de l'homme; il ne pourrait donc entrer comme élément dans un double dynamisme hu-

(1) C'est principalement sur ce passage que se sont fondés ceux qui, comme Philopon ou Simplicius, ont attribué la τριψυχία à Aristote. Mais les commentateurs les plus anciens et les plus exacts d'Aristote ne lui ont attribué ni cette τριψυχία, ni cette séparation du νοῦς d'avec le reste de l'âme.

main. Quant à la vraie âme humaine, elle n'en demeurerait pas moins l'âme unique résidant dans l'homme; elle n'en unirait pas moins la nutrition avec toute cette partie de l'intelligence qui n'est pas le νοῦς actif.

Nous avons donc vu comment Aristote attribue à un seul et même principe la vie et la pensée, comment il fait de l'âme la forme du corps, comment, aux fonctions inférieures de la vie, il associe, dans la même âme, les opérations de l'intelligence.

L'âme identique à la vie, d'après Platon, l'âme forme du corps, d'après Aristote, telles sont les deux grandes formules de l'animisme, que nous allons retrouver dans tout le cours de la philosophie ancienne et de la philosophie du moyen âge.

CHAPITRE VI.

Autres écoles de l'antiquité. — Les stoïciens. — Idée d'une force unique, universelle, fondement de leur doctrine. — Rapport de leur psychologie avec leur philosophie de la nature. — L'âme unité indistincte, sans autre diversité que celle qui résulte des organes par où elle agit. — Toutes les facultés intellectuelles et les opérations vitales rapportées à un même principe. — Double dynamisme d'Épicure et de Lucrèce. — L'animisme des stoïciens combattu par Galien. — Comment Galien se fonde sur Aristote pour faire l'âme matérielle, et sur Platon pour la partager en trois. — École d'Alexandrie, Plotin. — Identité de l'âme et de la vie. — Preuve de l'immortalité tirée de cette identité. — Plotin attribue à l'âme les mêmes puissances qu'Aristote. — Ce que déviennent à la mort les opérations communes avec le corps. — Proclus. — Caractère panthéiste de l'animisme alexandrin. — Philon et Philopon, partisans de la pluralité des âmes. — Prépondérance, dans la philosophie ancienne, de la doctrine d'un principe unique présidant à l'homme tout entier.

L'animisme est aussi la doctrine des stoïciens. Mais leur animisme dérive de l'idée panthéistique d'une force, d'une âme unique animant la nature entière; il va, pour ainsi dire, du dedans au dehors, plutôt qu'il ne se fonde, comme celui d'Aristote, sur l'observation de la nature humaine (1). On sait que l'idée d'énergie, de tension ou de force en action, est le fondement de leur philosophie. Les stoïciens ramenaient tout dans l'univers à la force, mais à une force unique et maté-

(1) Nous avons consulté l'*Histoire de la philosophie ancienne*, de Ritter; le mémoire de M. Ravaisson sur le *Stoïcisme*; le mémoire de M. Chauvet sur la *Psychologie de Galien*. Caen, 1861.

rielle, parce que, suivant eux, il n'y a point d'action, pas plus que de passion, sans un corps qui l'exerce ou la subisse. De cette force unique ils faisaient le principe dirigeant, d'où tout sort et tout se développe dans la nature, la cohésion, la vie végétative, la vie animale, l'intelligence et la volonté elle-même, états et degrés divers de cette même force, compris les uns dans les autres, et s'expliquant les uns par les autres, la cohésion par la vie végétative, la vie végétative par la vie animale, et enfin la vie animale par l'intelligence.

Leur psychologie n'est que l'image en raccourci de cette philosophie de la nature. Nous allons en donner une idée d'après des fragments du *Traité de l'âme* de Chrysippe, conservés par Galien, dans son *Parallèle des dogmes de Platon et d'Hippocrate* (1). Tous les phénomènes psychologiques, suivant Chrysippe, se ramènent à une force dominante, dont la nature est l'air ou le souffle, et dont le siége est le cœur. Ce principe directeur se répand du centre aux extrémités, comme un courant vivifiant; il s'étend, semblable aux bras d'un polype, vers les organes des sens et le reste du corps. Les stoïciens considéraient l'âme comme une unité indistincte, d'où sortent, où se perdent et se confondent toutes les facultés secondaires et les puissances les plus diverses.

C'est la même force qui, suivant les organes par lesquels elle agit, devient le souffle optique, le souffle acoustique, le souffle des organes de la génération, le souffle des organes de la voix, etc. Ainsi ils faisaient dériver toutes les fonctions des sens et de la vie de ce

(1) Ces fragments sont analysés et discutés dans le Mémoire de M. Chauvet que nous avons déjà cité.

principe unique qui, sans se diviser, se répand dans tout le corps. Ils y distinguaient huit parties (1) ou facultés, d'après les principaux organes par où elle se manifeste, sans introduire aucune distinction dans son essence même. Selon Platon, l'âme est τριμερής; selon les stoïciens, elle est οκταμερής; ce qui ne veut nullement dire qu'ils aient eu l'absurdité de mettre huit âmes dans l'homme. Cet animisme des stoïciens rappelle donc celui que nous avons cru découvrir dans Hippocrate, lequel aussi dérivait de cette grande source de l'éther universel qui engendre à la fois, suivant ses états divers, la vie et la pensée.

En ce point, comme en tous les autres, les épicuriens ont été les adversaires des stoïciens. On attribue en effet à Épicure la distinction de deux âmes : l'une raisonnable, l'autre irraisonnable; celle-ci dispersée dans toute l'étendue du corps, celle-là siégeant au milieu de la poitrine. C'est la doctrine de Lucrèce, son fidèle disciple :

Nunc animum atque animam dico conjuncta teneri
Inter se, atque unam naturam conficere ex se;
Sed caput esse quasi et dominari in corpore toto
Consilium, quod nos animum mentemque vocamus ;
Idque situm media regione in pectoris hæret...
Cætera pars animæ per totum dissita corpus,
Paret et ad numen mentis momenque movetur (2).

Mais si on considère quelle est la nature de ces deux

(1) Les stoïciens romains, tout en conservant l'unité de l'âme, traduisirent μέρη par *membra*. « Tum de animo cœpit inquirere unde esset, ubi, quamdiu, in quot membra divisus. » Senec., *Epist.* xc.

(2) *Lucrèce*, liv. III, p. 137.

âmes des épicuriens, il paraît difficile de ne pas les ramener à une seule.

> Principio esse aio persubtilem atque minutis
> Perquam corporibus constare...

Voilà ce que nous apprend Lucrèce sur la nature de l'*animus*. Voici maintenant la nature de l'*anima* :

> Ergo animam totam perparvis esse necesse est
> Seminibus, nexam per venas, viscera, nervos (1).

Toutes deux sont donc composées d'atomes excessivement subtils, et manquent, à ce qu'il semble, d'une essence propre qui les oppose réellement l'une à l'autre. L'*anima* n'est que la partie de l'*animus* répandue dans le reste du corps, mêlée aux entrailles, aux nerfs, aux veines. Ainsi le double animisme des épicuriens serait-il plus apparent que réel. Nous ne faisons, d'ailleurs, aucune difficulté de laisser nos adversaires se prévaloir, s'il leur plaît, de la séparation de l'*anima* et de l'*animus* par les épicuriens.

L'animisme stoïcien fut surtout combattu par Galien.

Galien est, après Hippocrate, le plus grand nom que nous ait légué la médecine ancienne. Il n'a pas seulement cultivé la médecine, mais aussi la philosophie, où il s'est distingué, sinon comme esprit original, au moins comme historien et comme critique. Pour savoir ce qu'il a pensé de l'âme et de ses diverses parties, deux de ses traités surtout nous intéressent : l'un, *Sur ce que*

(1) *Ibid.*, III, 217. Plutarque dit de Démocrite et d'Épicure : Διμερῆ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν ἐν τῷ θώρακι καθιδρυμένον, τὸ δ'ἄλογον καθ'ὅλην τὴν σύγκρισιν τοῦ σώματος διεσπαρμένον. (*De placitis philosophorum*, lib. IV, 4.)

l'âme suit le tempérament du corps; l'autre sur le *Parallèle des dogmes de Platon et d'Hippocrate* (1).

Le principal objet de ces deux traités est de montrer, contre les stoïciens, qu'il y a trois âmes, et contre Platon, que toutes trois également sont matérielles. Voici comment Galien lui-même annonce et résume toute sa doctrine : « Nous avons démontré ailleurs (*Des dogmes de Platon et d'Hippocrate*) qu'il y a trois espèces d'âmes, et que c'est le sentiment de Platon; d'une autre part, que ces trois âmes habitent, l'une dans le foie, l'autre dans le cœur, la troisième dans l'encéphale; enfin que Platon paraît convaincu que de ces espèces ou parties de l'âme, la rationnelle est immortelle. Quant à moi, je n'ai pas d'argument péremptoire pour discuter avec lui si cette opinion est vraie ou fausse (2). »

Pour faire l'âme matérielle, il s'appuie sur l'autorité d'Aristote, dont il interprète inexactement la doctrine; pour la diviser en trois, il prend à la lettre les métaphores de Platon. L'âme et la forme ne sont qu'une seule et même chose, suivant Aristote; or la forme n'étant, selon Galien, que le simple arrangement des éléments du corps, que leur harmonie ou leur tempérament, il suit que l'âme a la même nature que le corps, et qu'elle est matérielle. Galien ne craint pas de tirer toutes les conséquences du matérialisme; il soutient que l'âme est dépourvue de toute liberté, qu'elle est fatalement inclinée, par sa constitution, au bien et au

(1) Ce traité a été aussi analysé et discuté dans un mémoire de M. Chauvet que nous avons consulté. (*Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, sept. 1857.)

(2) *Des mœurs de l'âme*, etc., traduction de M. Daremberg. Paris, 1854, vol. I, p. 52.

mal, et qu'il n'y a lieu pour elle ni au blâme, ni à l'éloge.

Après avoir fait l'âme matérielle avec Aristote mal interprété, Galien la partage en trois, comme Platon, qui lui paraît avoir démontré avec une parfaite rigueur, dans le *Timée*, l'existence de trois essences ou âmes différentes, la raison, le courage et l'appétit. Entre Platon et Aristote, au sujet de l'âme, il trouve la même différence, qu'entre Aristote et les stoïciens, au sujet des facultés. Selon les stoïciens, il n'y a qu'une seule faculté dans l'âme, tandis que, selon Aristote, il y en a plusieurs; selon Aristote, il n'y a qu'une âme; selon Platon, il y en a trois. Platon les a localisées dans divers siéges, la tête, le cœur, le foie; mais il a sous-entendu les démonstrations scientifiques, qui seules peuvent justifier cette localisation. Galien cherche à combler cette lacune, en établissant, par des raisons anatomiques et physiologiques, qu'en effet ces trois âmes ont leurs siéges distincts et séparés dans le cerveau, dans le cœur et dans le foie. Nous n'avons pas à examiner ces preuves, ni à entrer plus avant dans la doctrine de Galien. Ce que nous avons dit suffit pour montrer de quel point de vue il critique la psychologie d'Aristote et des stoïciens, comment il altère la doctrine de Platon, auquel il prétend se rattacher, soit en prenant des puissances pour des âmes, et des métaphores pour des réalités; soit en faisant ces trois âmes matérielles, l'âme raisonnable comme l'âme appétitive.

Pour en finir avec les philosophes anciens, il nous reste à interroger la dernière des grandes écoles de l'antiquité, l'école d'Alexandrie. Consultons d'abord Plotin, son principal représentant. L'identité de l'âme

et de la vie, enseignée par Platon dans le *Phédon*, se retrouve partout dans les *Ennéades*. Plotin fait de la vie une puissance absolument distincte de la matière qu'elle informe; mais s'il la sépare de la matière, il ne la sépare pas de l'âme. L'âme en effet, selon Plotin, a pour essence la vie ; elle donne la vie au corps qu'elle anime, mais seule elle possède la vie, sans être jamais sujette à la perdre, parce qu'elle la possède par elle-même. L'identité de l'âme et de la vie est un des principaux arguments de Plotin, comme de Platon, en faveur de l'immortalité. L'âme étant incapable de rien admettre en elle qui soit contraire à ce qu'elle communique, contraire à son essence, c'est-à-dire à la vie, doit nécessairement être immortelle (1). En reprochant à Aristote d'avoir fait de l'âme l'entéléchie du corps, Plotin lui attribue néanmoins les mêmes puissances, la puissance nutritive, la sensitive avec la raisonnable, pluralité qui suivant lui, ne détruit pas l'unité de l'âme : « Dans une semence il y a aussi, dit-il, plusieurs puissances, cependant cette semence est une, et de cette unité naît une multiplicité qui forme une unité (2). »

L'âme irraisonnable et l'intelligence sont unies ensemble, selon Plotin, en ce qu'elles procèdent l'une de l'autre ; l'âme irraisonnable est l'acte de l'âme raisonnable et l'âme raisonnable est l'acte de l'intelligence. Chaque partie de l'âme reçoit ainsi sa forme de la partie qui est immédiatement au-dessus d'elle (3). C'est par sa seule présence que l'âme donne la vie au corps et le rend capable de tous les actes qui s'y rapportent.

(1) *IVe Ennéade*, liv. IV, p. 9 et 12.
(2) *Ibid.*, liv. IX, t. II, p. 498, traduction de M. Bouillet.
(3) T. II, p. 244, traduction de M. Bouillet.

La diversité de ces actes ne vient pas de l'âme, qui est tout entière et partout la même, mais de la diversité des organes (1).

Quoique l'âme ait des opérations qui lui sont communes avec le corps, et quoiqu'elle comprenne plusieurs parties différentes, ni elle ne périt, ni elle ne se décompose à la mort. Lorsque les âmes sortent d'ici-bas, celles qui sont purifiées quittent ce qui leur avait été ajouté dans la génération, les autres s'en affranchissent avec le temps. Les facultés de l'âme végétative ne peuvent survivre à la destruction du composé, cependant, selon Plotin, à proprement parler, elles ne périssent pas; elles cessent seulement d'être présentes au corps, pour remonter au principe dont elles procèdent, elles continuent de subsister, mais seulement en puissance. A la mort, l'âme irraisonnable, dit encore Plotin, se sépare du corps avec l'âme raisonnable, mais elle ne subsiste plus qu'en puissance dans le principe dont elle était l'acte. Ainsi la partie inférieure de l'âme ne périt pas par la séparation d'avec le corps, mais elle repasse de l'acte à la puissance au sein de son principe (2). Enfin, selon Plotin, c'est l'âme elle-même qui façonne son corps (3).

(1) C'est ainsi que Porphyre concilie la multiplicité des parties de l'âme avec son indivisibilité : « L'âme est indivisible en tant qu'on la considère dans son essence et en elle-même, mais elle a trois parties, en tant qu'unie à un corps divisible, dans les diverses parties duquel elle exerce ses diverses facultés. En effet, ce n'est pas la même faculté qui réside dans la tête, dans la poitrine et dans le foie. Donc, si on a divisé l'âme en plusieurs parties, c'est en ce sens que ses diverses fonctions s'exercent en diverses parties du corps. » Introduction de M. Bouillet à la traduction des *Ennéades*, p. 92.

(2) T. II, *Ennéade IV*, liv. VII, § 4, traduction de M. Bouillet.

(3) T. I, p. 365.

Pas plus que Plotin, Proclus ne multiplie les âmes dans l'homme et ne sépare l'âme de la vie. L'âme, selon Proclus, est une, mais elle a diverses puissances divisées en deux genres, les forces vitales et les forces intellectuelles, qui ne lui sont pas moins essentielles les unes que les autres ; l'âme est essence, mais essence vivante, l'âme est une vie, mais intelligente, l'âme connaît et vit au même titre qu'elle est (1). Ammonius Saccas, Numénius, Porphyre identifient également l'âme avec la vie (2).

Mais chez les philosophes alexandrins, comme chez les stoïciens, l'unité de l'âme et de la vie est plutôt une déduction de l'unité de l'âme universelle qu'une vérité fondée sur l'observation de la nature humaine. Entre leur animisme et le nôtre, il y a donc une différence fondamentale ; chez eux, cette identité dans l'homme de la vie et de la pensée est une déduction panthéistique de l'unité de toutes choses, chez nous elle se fonde sur une considération attentive de la nature humaine.

A part Galien, nous ne saurions citer, dans toute l'antiquité, que Philon, Plutarque et Jean Philopon qui aient pris parti pour la pluralité des âmes dans l'homme. Philon a distingué deux âmes, l'une rationnelle, écoulement de la raison divine et spirituelle, l'autre sensitive et vitale, qui nous est commune avec les animaux, qui est matérielle et qui se confond avec le sens (3). Plutarque, dans son traité *De virtute morali*,

(1) Voir l'*Exposition de la doctrine de Proclus*, par M. Berger, p. 81.

(2) Voir l'introduction de M. Bouillet, p. 96 et 97.

(3) Philon est cité comme partisan de deux âmes par un certain

semble conclure de la contrariété des sentiments de l'homme l'existence de deux âmes de nature différente. Jean Philopon, commentateur chrétien, et fort peu exact d'Aristote, dans son Commentaire sur le *Traité de l'âme*, convertit, de même que Simplicius, les diverses puissances attribuées par Aristote à une seule et même âme, en trois âmes : l'âme végétative, l'âme animale, l'âme raisonnable ayant chacune une substance particulière. Quant à l'unité de l'âme, nécessaire à l'unité de l'homme, il la fait consister dans l'harmonie, dans la sympathie constante de ces trois âmes, et dans la subordination à l'âme raisonnable des deux âmes inférieures, qui sont comme ses instruments ; συμπάθεια, voilà le lien merveilleux qui, suivant Philopon, les ramène à l'unité. Ainsi, dit-il, on considère l'âme et le corps comme une unité, bien qu'ils ne soient pas un réellement, à cause de leur harmonie (1). C'est sur l'autorité de Philopon que s'appuieront, au moyen âge, la plupart des partisans de la pluralité des âmes.

Mais néanmoins nous nous croyons en droit de dire sans contestation, que la philosophie ancienne s'est prononcée presque tout entière, d'une manière explicite ou implicite, sous la double influence de Platon et d'Aristote, en faveur d'un principe unique de la pensée et de la vie.

nombre d'auteurs de la fin du moyen âge, entre autres par Toletus, dans son Commentaire sur le *Traité de l'âme*. Philon établit surtout cette distinction dans un opuscule dont voici le titre en latin : *Quod deterius potiori insidietur*.

(1) Ἐξῆπται γὰρ προσεχῶς τῆς λογικῆς ἡ ἄλογος, τῆς δὲ ἀλόγου ἡ φυσική· διὰ δὲ τὴν γινομένην ἐκ τῆς συναφείας ταύτης συμπάθειαν μίαν φαμέν.

CHAPITRE VII.

Les Pères de l'Église. — Abus de leur autorité, fausse interprétation de leur doctrine par l'École de Montpellier. — Textes de saint Paul cités en faveur du duodynamisme. — Sentiment commun des Pères de l'Église en faveur de l'unité de l'âme humaine. — Saint Grégoire de Nysse. — La nature humaine n'est pas un assemblage de plusieurs âmes. — Image par laquelle il représente la génération des diverses énergies de l'âme. — Saint Basile. — Saint Chrysostome. — Symbole de saint Athanase. — Saint Jean Damascène. — Tertullien. — Animisme de saint Augustin. — Argument de l'identité de l'âme et de la vie en faveur de l'immortalité. — Définition de l'âme. — La vivification premier degré de l'âme. — C'est la même âme qui par sept degrés s'élève de la vie végétative jusqu'à la vision de Dieu. — Polémique de saint Augustin contre les deux âmes des Manichéens.

Les noms et l'autorité des Pères de l'Église ont été si souvent invoqués en sens contraire, par les partisans de Stahl et par ceux de Barthez, que nous croyons bien faire de nous arrêter, quelques instants, à rechercher quel a été leur vrai sentiment. Au patronage d'Hippocrate, l'École de Montpellier voudrait joindre celui des apôtres et des Pères de l'Église, pour faire sans doute du double dynamisme, non-seulement un dogme médical, mais un dogme théologique. Parcourez les ouvrages de M. Lordat et de ses disciples, à chaque page vous rencontrez, en faveur d'une âme purement vitale, d'une seconde âme inférieure à l'âme raisonnable, des citations de saint Paul, de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, de saint Augustin. A les croire sur parole, ils auraient pour eux tous les apôtres, tous les Pères de l'Église, toute la théologie chrétienne, et

l'animisme serait une hérésie au premier chef. Détruisons leur illusion, rétablissons, comme il est facile, le véritable sens des doctrines et des traditions qu'ils font, si maladroitement pour eux, intervenir dans une discussion purement scientifique.

Commençons par saint Paul, que les duodynamistes anciens (1) et modernes citent souvent en leur faveur. Ne faut-il pas bien de la bonne volonté pour voir deux âmes, avec M. Lordat, dans tous les passages où l'Apôtre oppose l'esprit et la chair, l'homme nouveau et le vieil homme, la loi de l'entendement et la loi des membres, comme si cette opposition ne pouvait pas avoir lieu au sein d'une seule et même âme sollicitée par des motifs divers? C'est là ce que signifie ce fameux verset de l'épître aux Romains (VII, 23) : « Video aliam « legem in membris meis repugnantem legi mentis « meæ. » Nous ne pensons pas qu'il soit fait davantage allusion à la séparation du principe vital d'avec l'âme dans cet autre passage, où saint Paul dit de la parole divine : « Vivus est sermo Dei, et efficax, et penetra- « bilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad « divisionem animæ et spiritus » (*Ep. ad Hebræos*, IV, 12). Saint Paul ne veut-il pas dire seulement que la parole divine pénètre jusqu'à ce fond de l'âme qui est la racine commune de la vie et de la pensée?

On invoque encore contre l'animisme cet autre passage : « Ut integer spiritus vester, et anima, et corpus... servetur » (*Ep. ad Thessalonicenses*, V, 23.) Mais si saint

(1) Manès, qu'on nous pardonne ce rapprochement qui, de notre part, n'a rien de bien dangereux, invoquait aussi l'autorité de saint Paul en faveur de sa doctrine de deux âmes dans l'homme. (Voir l'*Histoire des dogmes des Manichéens*, par Beausobre, liv. VII, ch. I.)

Paul distingue *anima* et *spiritus*, rien ne prouve qu'il les sépare; par *spiritus*, il entend seulement la partie la plus élevée de l'âme, et non une âme à part. Telle est d'ailleurs l'interprétation qu'en donnent saint Grégoire de Nysse, saint Augustin (1) et Estius, un des commentateurs les plus autorisés de saint Paul (2). Selon Estius, *anima* et *spiritus* ne sont que des points de vue divers sous lesquels on peut considérer l'âme.

S'il faut que le duodynamisme renonce à l'autorité de saint Paul, il faut qu'il reconnaisse pour adversaires tous les Pères de l'Église grecque et de l'Église latine, sauf de bien rares exceptions (3). Soit qu'ils commentent le passage de la *Genèse*, sur la création de l'homme,

(1) *De anima et ejus origine*, lib. IV, cap. XXII, t. XII de l'éd. Migne.

(2) Est autem eadem res anima, a quo dicitur corpus animale, et spiritus, a quo dicitur spirituale. Sed in anima, secundum morem Scripturæ, solet intelligi vita vegetabilis, in spiritu nuda vis operativa; ut videlicet anima recipiat appellationem spiritus, quatenus per se et sine externo subsidio, conservat, movet ac regit corpus vivens. (*Commentarii in cap.* XV *Epistolæ primæ ad Corinthios.*) — Notons que M. Lordat fait aussi d'Estius, comme de saint Paul, un double dynamiste.

(3) Nous citerons, parmi ces exceptions, saint Clément d'Alexandrie, qui, dans les *Stromates*, liv. VI, chap. XVI, met au nombre des parties essentielles de l'homme, non-seulement son corps, mais aussi son âme charnelle (σωματικὴ ψυχή, πνεῦμα ἄλογον, σαρκικὸν) qu'il oppose, à ce qu'il semble, comme une autre substance, à l'âme raisonnable (λογικὴ ψυχή, νοῦς). Nous ne sommes cependant nullement assuré que saint Clément d'Alexandrie en fasse réellement des âmes diverses. Origène aussi, dans ses *Principes*, semble considérer comme un être à part une âme sensible et corporelle (ψυχή), qui sert d'intermédiaire entre ce qui, dans l'homme, est appelé l'esprit de Dieu (πνεῦμα) et le corps. La raison ou l'esprit, l'âme corporelle et la chair, tels sont, suivant Origène, les trois éléments essentiels dont l'homme est composé. On peut encore citer Tatien qui met dans l'homme deux esprits, dont l'un s'appelle âme, et l'autre, plus excellent que l'âme, qui est à l'image de Dieu. (*Orat. contra gent.*) La doctrine de la pluralité des

soit qu'ils combattent les Manichéens, ils s'accordent, comme le dit François Suarès, dans cette doctrine, que l'âme raisonnable est la forme du corps et qu'elle la vivifie (1).

« Le grand saint Grégoire de Nysse, dit M. Lordat, le Père des Pères, a enseigné une anthropologie semblable à la nôtre (2). » Nous allons droit, pour en chercher la preuve, au chapitre indiqué du *Traité de la formation de l'homme* (3), et nous y trouvons précisément tout le contraire. Selon saint Grégoire de Nysse, il y a trois grandes divisions à établir dans la puissance vitale, ζωτικὴ δύναμις : 1° la vie nutritive, mais dépourvue de sentiment ; 2 la vie sensitive à la fois et nutritive ; 3° la vie raisonnable qui est parfaite, c'est-à-dire, comprend, en même temps que la raison, là nutrition et le sentiment. Que personne en raison de cela, ajoute saint Grégoire de Nysse, n'aille supposer que dans le composé humain il entre trois âmes, circonscrites dans des limites déterminées, en sorte que la nature humaine serait un assemblage de plusieurs âmes. Mais l'âme

âmes se trouve chez les Manichéens, les Basilidiens, et, en général, chez tous les Gnostiques. Basilide admettait autant d'âmes qu'il y a de formes et d'espèces de passions.

(1) Hæc est communis sententia Patrum quam potius ut notam supponunt, quam illam specialiter disputant aut confirmant. Nam imprimis exponentes hominis creationem et verba illa : « Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem, » dicunt rationalem animam vivificare corpus humanum, utique tanquam veram ejus formam, qua ingrediente vivificatur, recedente, moritur, redeunte, resurgit. (*Tractatus de anima*, lib. I, cap. XII, in vol. III edit. Venet., 1740, en 23 vol. in-fol.)

(2) *Réponses aux objections contre la dualité du dynamisme humain*, p. 37.

(3) Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, 14.

vraie et parfaite est aussi une par sa nature (1). » Il est impossible, à ce qu'il nous semble, de se prononcer d'une manière plus explicite en faveur de l'unité de l'âme humaine. C'est la doctrine que saint Grégoire soutient, non-seulement dans le *Traité de la formation de l'homme*, mais dans le *Dialogue sur l'âme et la résurrection*, où il attaque la doctrine contraire de la pluralité des âmes, soit dans Platon, soit dans Origène. *Anima, spiritus* et *corpus*, selon saint Grégoire de Nysse, ne signifient pas, dans saint Paul, trois substances différentes, mais trois degrés de vie que Dieu a mis dans l'homme. Enfin, comme Aristote, il place parmi les facultés de l'âme, avec l'intelligence et la sensibilité, la faculté nutritive.

Voici, d'ailleurs, l'image ingénieuse par laquelle il rend sensible sa pensée sur l'ordre et la génération de ces diverses énergies. L'énergie nutritive, antérieure à toutes les autres, est, dit-il, comme la racine de la plante cachée dans le sein de la terre, qui, malgré sa faiblesse, suffit à nourrir la plante tout entière. La plante se met à croître et montre sa tige au soleil, alors aussi commence à se montrer, comme une fleur, la grâce de la sensibilité. La plante atteint enfin une grandeur convenable; l'énergie intellectuelle brille alors, comme un fruit proportionné au développement du corps, dont les organes vont lui servir d'instrument et marquer ses progrès (2). Ainsi, comme une plante

(1) Μηδεὶς διὰ τούτων ὑπονοείτω τρεῖς συγκροτεῖσθαι ψυχὰς ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι, ἐν ἰδίαις περιγραφαῖς θεωρουμένας, ὥστε συγκρότημά τι πολλῶν ψυχῶν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εἶναι νομίζειν. Ἀλλ' ἡ μὲν ἀληθής τε καὶ τελεία ψυχὴ, μία τῇ φύσει ἐστίν.

(2) Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, 29. Consulter la thèse de M. l'abbé

depuis la racine jusqu'au fruit, l'âme se développe depuis l'énergie vitale jusqu'à la raison.

Saint Basile est du même sentiment que saint Grégoire de Nysse. Vie et intelligence ne sont aussi pour lui que la double puissance d'une seule et même âme. Il suffit, pour s'en assurer, de lire le chapitre II des *Constitutiones monasticæ* intitulé : « Comment il faut modérer les pensées de l'âme, et que le corps n'est pas un mal, comme quelques-uns l'ont conjecturé. » Ψυχὴ et νοῦς, selon saint Basile, ne sont pas comme quelque chose d'autre dans un autre, mais une seule et même chose, la puissance raisonnable étant naturelle à l'âme, ψυχὴ, et non pas adventice. Il nous représente l'âme comme faisant jaillir, pour ainsi dire de son fond, à un moment donné, cette puissance raisonnable qui a été, dès l'origine, déposée en elle par la sainte Trinité dont elle est l'ouvrage : Ἡνίκα γὰρ ἡ ψυχὴ τὸ ἑαυτῆς ἀνακινοῦσα νοερὸν, τὸ φυσικῶς ἐγκατεσπαρμένον, αὐτὴ παρὰ τῆς πεποιηκυίας αὐτὴν ἁγίας Τριάδος, κ. τ. λ.

L'âme, en même temps que la puissance raisonnable, qui sort de son essence même, comprend la puissance vitale : Διττὴν γὰρ οἶμαι τῆς ψυχῆς ἔγωγε εἶναι τὴν δύναμιν, μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ὑπαρχούσης, τὴν μέν τινα τοῦ σώματος ζωτικὴν, ἣν δὲ καὶ λογιστικὴν ὀνομάζομεν. Il ajoute que, la puissance vitale pénétrant le corps intimement, l'âme en vertu de cette union, le régit naturellement, sans l'intelligence et la réflexion. De même, dit-il, qu'il n'est pas possible que le soleil n'éclaire pas tout ce que frappent ses rayons ; de même il est impossible que l'âme ne vivifie

Bouëdron, *Sur les doctrines psychologiques de saint Grégoire de Nysse.* Nantes, 1861.

pas le corps auquel elle est jointe (1). Saint Chrysostome fait aussi de la puissance vivifiante l'essence même de l'âme. Voici, en effet, la façon dont il commente la création de l'homme, dans la *Genèse* : Πρότερον ἀπὸ τοῦ χοὸς τὸ σῶμα δημιουργεῖται, καὶ μετὰ ταῦτα ἡ ζωτικὴ δύναμις αὐτῷ δίδοται, ὅπερ ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία (2).

Citons aussi un passage du symbole d'Athanase, d'une grande importance au point de vue théologique : « Fides autem catholica hæc est... Perfectus homo ex « anima rationali et humana carne subsistens... Sicut « anima rationalis et caro unus est homo ; ita Deus et « homo unus est Christus. » On voit que saint Athanase ne met pas autre chose dans l'homme que l'âme raisonnable et le corps (3).

Aux Pères de l'Église grecque déjà cités ajoutons encore saint Jean Damascène, pour témoigner de la continuité de la même tradition et de la même doctrine. Saint Jean Damascène ne se prononce pas d'une manière moins explicite en faveur de l'animisme, dans le passage suivant où il affirme, que l'âme, *anima*, n'a point d'intelligence qui soit autre qu'elle-même, et que l'intelligence n'en est que la partie la plus pure : « Jam « verò anima est viva, simplex ac corpore vacans sub- « stantia, corporeorum oculorum sensum suapte natura

(1) Voir le tome III des *Œuvres de saint Basile*. Paris, 1637, 3 vol. in-folio.

(2) *Hom.* XIII *in Genesim*. Édit. Gaume, vol. III, p. 121. Paris, 1835.

(3) Ce passage est cité par Suarès, *Tractatus de anima*, lib. I, cap. XII. Le P. Ventura n'a pas manqué de l'opposer à M. Lordat pour prouver que le duodynamisme est une hérésie. M. Lordat ne nous paraît avoir aucune raison de soutenir que *caro* signifie la chair vivante, munie du principe qui la préserve de la corruption et non pas purement et simplement le corps.

« fugiens, immortalis, rationis et intelligentiæ parti-
« ceps, figuræ expers, organico corpore utens, eique
« vitam, incrementum, sensum et gignendi vim tri-
« buens, non aliam sejunctam a se mentem habens :
« mens quippe nihil aliud est quam purissima ipsius
« pars; quod enim oculus in corpore, hoc mens
« est in anima (1). »

Comme les Pères de l'Église grecque, les Pères de l'Église latine se sont en général prononcés en faveur d'une âme, principe unique de la vie et de la pensée. Lactance, il est vrai, déclare inextricable la question de savoir si l'âme et l'esprit, *anima et animus*, sont une seule et même chose : « Sequitur alia, et ipsa inextri-
« cabilis quæstio, idemne sit anima, et animus; an
« vero aliud sit illud quo vivimus, aliud autem quo
« sentimus et sapimus (2). » Mais ni Tertullien, ni saint Augustin, ni saint Ambroise, n'ont jugé qu'en effet elle fût inextricable. Tertullien, dans son livre *De anima*, dit qu'il faut croire, d'après Platon, qu'il interprète comme nous, et aussi conformément à la foi, que l'âme est une et simple quant à la substance (3).

Insistons sur saint Augustin, et à cause de l'autorité qui s'attache à son nom, et parce que sa doctrine a été étrangement défigurée par les adversaires de l'animisme. Attribuer le duodynamisme à saint Augustin, ce grand adversaire de l'hérésie manichéenne, c'est-à-dire de la doctrine de deux principes dans la nature et dans l'homme, c'est commettre une erreur encore plus

(1) *De orthodoxa fide*, cap. XII.

(2) *De opificio Dei*, cap. XVIII.

(3) Pertinet ad statum fidei simplicem animam determinare, secundum Platonem, id est uniformem duntaxat substantiæ nomine.

grave et plus manifeste que toutes les autres. Cependant, pour ne pas se tromper, il suffisait, sans avoir étudié les œuvres de saint Augustin lui-même, d'avoir lu Cabanis, qni a très-exactement exposé sa véritable opinion, dans les *Révolutions de la médecine*. Saint Augustin, sans doute, distingue, comme tout le monde, la vie et la raison, mais nulle part il n'en fait des êtres séparés. Partout, au contraire, il enseigne, que l'âme qui pense est la même que celle qui anime le corps; partout, comme les Platoniciens, il identifie l'âme et la vie. Il reproduit l'argument du *Phédon*, que l'âme est la vie, que l'âme apporte partout la vie avec elle, et qu'elle ne peut recevoir la mort, dans un chapitre de son *Traité de l'immortalité de l'âme* intitulé : *Animus vita est, sic vita carere non potest* (1). Il donne à l'âme l'épithète de vivifiante, *anima vivificans;* il la définit une force qui vivifie l'âme : *Anima vis quædam qua corpus vivificatur.*

Or, cette âme, dont il fait un principe de vie, n'est pas autre que l'âme qui est le principe de la pensée, comme cela se voit plus clairement encore par le *De quantitate animæ*. Laissant de côté tous les arguments, tantôt solides, tantôt plus subtils et plus ingénieux que solides, par lesquels saint Augustin, dans son traité,

(1) Nulla res seipsa caret. Est autem animus vita quædam, unde omne, quod animatum est vivere; omne autem inanime, quod animari potest, mortuum, id est vita privatum, intelligitur. Non ergo potest animus mori. Nam si carere poterit vita, non animus sed animatum aliquid est... Hæc autem vita quæ deserit ea quæ moriuntur, quia ipsa est animus, et seipsam non deserit; non moritur animus. (cap. IX). Ce même argument se trouve aussi dans le traité de saint Ambroise, *De bono mortis*. L'âme, selon saint Ambroise, ne peut mourir parce qu'elle est la vie, et qu'étant la vie, elle est opposée à la mort.

démontre la spiritualité, nous passons à la définition qu'il donne de l'âme : *substantia quædam rationis particeps et regendo corpori accommodata* (1). Déjà on voit par cette définition, que saint Augustin donne à l'âme raisonnable le gouvernement du corps; mais il reste à savoir quelles sont les bornes de ce gouvernement, s'il est restreint aux organes du mouvement volontaire, ou s'il s'étend à tous les organes de la vie, sans exception. Il ne peut y avoir aucun doute pour qui a lu le *De quantitate animæ*, où il énumère et décrit toutes les puissances de l'âme, depuis la plus humble jusqu'à la plus élevée (2). Selon saint Augustin, comme selon Aristote, il y a une hiérarchie des puissances de l'âme; selon saint Augustin, comme selon Plotin, il y a une échelle de degrés de purification et de perfectionnement par lesquels l'âme doit monter jusqu'à Dieu. Or, le premier de ces degrés, *primus gradus animæ*, le seul que nous ayons ici à considérer, est celui de la vivification (3).

A son premier degré l'âme est seulement puissance vivifiante et n'opère dans l'homme que ce qui lui est commun avec les plantes et les animaux : « Hæc igitur « anima, quod cuivis animadvertere facile est, corpus « hoc terrenum atque mortale præsentia sua vivificat, « colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque « etiam contabescere non sinit, alimenta per membra « æqualiter, suis cuique redditis, distribui facit, con-

(1) *De quantitate animæ*, cap. XIII.

(2) Cap. XXXIII.

(3) C'est le nom qui le caractérise le mieux et c'est le nom qui lui est donné dans le *De spiritu et anima*, qui, s'il n'est pas de saint Augustin, a été composé d'après lui et avec ses ouvrages.

« gruentiam ejus modumque conservat, non tantum « in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gi- « gnendo. Sed hæc etiam homini cum arbustis commu- « nia videri queunt, hæc enim etiam dicimus vivere; in « suo vero quidquid illorum genere custodiri, ali, cres- « cere, gignere videmus atque fatemur. » Ce premier degré est celui de la vie végétative, qui est commun à l'homme et aux plantes. En montant un second degré, nous arrivons à la vie sensitive : « Ascende itaque, » continue saint Augustin, « alterum gradum et vide quid possit anima in sensibus ubi evidentior manifestiorque vita intelligitur (1) . » Cette vie sensitive est commune à l'homme et à l'animal. Mais en montant un nouveau degré, nous arrivons à la vie intellectuelle, au raisonnement, qui est le propre de l'homme.

Au-dessus de l'intelligence, saint Augustin admet encore quatre degrés, dont le dernier est la vision contemplative de Dieu et le pur amour (2). Il n'est pas nécessaire que nous accompagnions saint Augustin jusqu'au terme de cette purification et de cette ascension de l'âme; ce qu'il importe pour nous de remarquer, c'est que ce ne sont pas des âmes successives, mais la même âme qui s'est ainsi élevée de la vie végétative jusqu'à la vision de Dieu, la même âme qui comprend également en elle toutes ces puissances si diverses, si inégales en dignité, depuis celles qui sont communes

(1) Cap. XIII.

(2) Habet septem actionis gradus quibus vires suas et potentiam ostendit. (*Ibid.*) — Ces sept degrés ont été décrits en vers latins au moyen âge :

Vis animæ septem proprios sibi vindicat actus :
Vivificat, sentit, varias amplectitur artes, etc.

à tous les hommes jusqu'à celles qui sont le privilége des saints (1).

Les deux âmes des Manichéens, que saint Augustin a si vivement combattues (2), ne correspondent pas, il est vrai, exactement aux deux âmes, l'une purement vitale, l'autre purement intelligente des duodynamistes que nous combattons. C'étaient deux âmes, toutes deux intelligentes, à un certain degré, l'une dérivant du bon et l'autre du mauvais principe; l'une se servant de l'intelligence pour le bien, l'autre pour le mal. Mais par toute cette polémique, on voit mieux encore que saint Augustin n'admet en aucune sorte deux âmes dans l'homme, pas plus au sens de Barthez qu'au sens des Manichéens. D'ailleurs, un de ses principaux arguments contre les Manichéens, c'est que toute âme, étant vie, ne peut dériver que de Dieu, source de toute vie. « Anima omnis, cum vita quædam sit, non nisi a Deo vitæ fonte esse potest (3). »

Ainsi il ne peut y avoir aucun doute sur le sentiment des Pères de l'Église en général, et de saint Augustin en

(1) Voici encore d'autres passages qui confirment, s'il était nécessaire, l'animisme de saint Augustin. Expliquant ce texte de la Genèse : « Non feriamus eum in animam, » il dit : « Hoc loco nomine animæ vitam corporis animati significat, per efficientem id quod efficitur. (*Locutiones de Genesi in* XXXVII, 22, édit. Gaume, t. IV.) Voici comment il interprète ces paroles du Psalmiste : *Misit saturitatem in animam eorum* : « Non est illa saturitas de qua dicitur : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur*. Itaque hoc loco animam non secundum id quod rationalis est dixit, sed secundum id quod animans corpus animal facit. » (*Enarratio in psalmum* CXV, édit. Gaume, t. IV.)

(2) *De duabus animis contra Manichæos*, lib. L, t. VIII de l'édition Migne.

(3) Cap. I.

particulier, en faveur de l'unité de l'âme raisonnable et de la vie (1). Assurément saint Augustin a une idée bien haute de l'âme et de ses destinées; cependant il ne la croit ni souillée ni dégradée, parce qu'elle ajoute l'énergie vitale à des vertus et à des puissances d'un ordre supérieur.

(1) Dans sa *Philosophia christiana, vel Sanctus Augustinus de philosophia universim,* le P. André Martin, plus connu sous le pseudonyme d'Ambrosius Victor, quoiqu'il s'efforce d'interpréter saint Augustin dans le sens du cartésianisme, et qu'il lui attribue l'automatisme des bêtes, reproduit cependant fidèlement en ce point la vraie doctrine de saint Augustin. Il définit l'âme, principe de vie, et lui donne pour première faculté *vis animandi.*

CHAPITRE VIII.

Importance de la question au moyen âge. — Divers intermédiaires entre l'animisme des anciens et la scholastique, Gennadius, Cassiodore, Boëce. — Abélard. — Problème posé par Héloïse à Abélard. — Hugues de Saint-Victor ; analogie de son animisme avec celui de Stahl et de Perrault. — Albert le Grand, sa définition de l'âme, ses objections contre la pluralité des âmes. — Saint Thomas. — L'âme, premier principe de vie et forme substantielle. — Différence de l'âme humaine et de l'âme des animaux. — Argument de l'identité de l'âme et de la vie en faveur de l'immortalité.— L'âme intellective, principe des opérations de la vie. — Critique de la définition de l'homme par Platon. — Le corps auxiliaire providentiel de l'âme. — Que plusieurs âmes diverses en essence ne peuvent exister dans un même homme. — Comment l'âme intellective comprend en elle la puissance végétative et sensitive. — De la succession des formes inférieures et supérieures dans un même être. — Anéantissement des formes inférieures pour faire place aux formes supérieures.— Objections contre cette doctrine de saint Thomas. — Saint Thomas et le père Ventura.

La question de l'unité ou de la pluralité des âmes dans l'homme a joué un grand rôle dans les écoles philosophiques du moyen âge. *Est celebris*, dit François Suarès, *hæc quæstio in homine, an in eo principium vegetandi, sentiendi et ratiocinandi sint tres animæ realiter distinctæ* (1). Appuyée sur Aristote et sur saint Augustin, la doctrine de l'unité de la forme est la plus répandue et la plus autorisée. Dans presque toutes les définitions de l'âme, des docteurs du moyen âge, est compris l'attribut de la vie : *vivificando corpori accommodata* (2).

(1) *Tractatus de anima*, lib. I, cap. VI.

(2) Voir les diverses définitions de l'âme, rapportées par M. Vincent, de Beauvais, au commencement du livre XXIII du *Speculum naturale*.

De la philosophie cette doctrine passe dans la théologie elle-même; elle est consacrée par deux conciles, et devient un article de foi.

De nombreux intermédiaires rattachent l'animisme d'Albert le Grand et de saint Thomas à celui de saint Augustin. Voici ce que dit Gennadius, prêtre ou évêque de Marseille au cinquième siècle, dans son *Traité des dogmes ecclésiastiques*, si souvent cité par les théologiens, et qui a été attribué longtemps à saint Augustin lui-même : « Nous n'admettons pas qu'il y ait deux âmes dans l'homme, une âme animale cachée dans le sang et principe de la vie du corps; et une âme spirituelle, siége de la raison. Nous reconnaissons une seule âme qui à la fois vivifie le corps, en l'unissant à lui, et se dirige elle-même par sa raison (1). »

Cassiodore, dans son *Traité de l'âme*, attribue à l'âme les mêmes fonctions à l'égard du corps que saint Augustin : « Tota est ergo anima in partibus suis, nec « alibi minor, alibi major est; sed alicubi intentius, « alicubi remissius, ubique tamen vitali intentione « porrigitur. Colligit corpus in unum atque copulat; « membra non sinit fluere, nec contabescere, quæ vitali « vigore custodit, alimenta competentia ubique disper-

(1) « Neque duas animas esse dicimus in uno homine... unam animalem qua animatur corpus et quæ immixta sit sanguini; et alteram spiritualem, quæ rationem ministret. Sed dicimus unam esse eamdemque animam in homine, quæ et corpus societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat. » (*De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. xv.) « Non est tertius in substantia hominis spiritus, sed spiritus ipsa est anima; pro spirituali natura, vel pro eo quod spiret in corpore spiritus appellatur. Anima vero ex eo vocatur quod ad vivendum, vel ad vivificandum animat corpus. » (Cap. xx.)— Ce traité se trouve à l'Appendice du tome VIII de l'édition de saint Augustin par les Bénédictins, et à la fin du tome X de l'édition Migne.

« git, congruentiam in eis modumque conservans. »

Le langage un peu équivoque de Boëce, dans son *Traité des divisions*, pouvait donner à penser qu'il avait distingué plusieurs âmes, et non pas diverses puissances d'une âme unique ; mais Abélard soutient qu'il faut l'interpréter dans le dernier sens ; il ne veut pas qu'on soupçonne Boëce de double ou de triple dynamisme (1).

Abélard est donc partisan de l'unité de la forme. Après avoir traité de la division selon les parties, il passe, dans sa *Dialectique*, à la division selon la forme, dont il donne pour exemple la division de l'âme en ses trois puissances : « Cum animam tribus potentiis partimur, potentia sci-« licet vegetandi, sentiendi, discernendi, quarum quidem « in plantis unam tantum exercet, quæ est vegetabilitas, « secundum quam crescunt ; in animalibus autem duas, « eamdem scilicet et sensibilitatem ; in homine vero tres « simul continet, id est, consilium cum superioribus, « scilicet rationalitatem (2). » Parmi ces diverses puissances, il considère la puissance végétative seule comme inhérente à l'essence même de l'âme, tandis que les deux autres ne sont inhérentes qu'à certaines sortes d'âmes, la sensibilité à l'âme de l'animal, la rationalité à l'âme de l'homme.

(1) Sed nunc etiam verba quibus hujusmodi divisionem protulit, inspiciamus : « Et animæ, inquit, alia pars in virgultis, alia in animalibus ; et ejus quæ est in animalibus, alia rationalis, alia sensibilis, et rursus hæc aliis divisionibus dissipantur. » Cum dixerit animæ partem aliam esse in virgultis, aliam in animalibus, partes non in speciebus animæ, sed in potentiis sunt accipiendæ. (Dialecticæ pars quinta, liber Divisionum et definitionum.) *Ouvrages inédits d'Abélard*, édit. Cousin. Paris, 1836, in-4°, p. 472.

(2) *Ibid.*, p. 471.

Héloïse, de même qu'Abélard, ne peut croire à l'existence de deux esprits dans l'homme. A propos de ce passage de l'Épître de saint Paul aux Thessaloniciens (I, v, 23) : « Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per « omnia, ut integer spiritus vester, et anima et corpus « sine querela in adventu Jesu Christi servetur, » elle adresse cette question à Abélard : Qu'est-ce que l'esprit et qu'est-ce que l'âme? L'âme n'est-elle donc pas l'esprit, ou bien y a-t-il deux esprits dans l'homme (1)?

Abélard répond, que l'Apôtre par *spiritus*, a entendu la raison, par *anima*, la volonté, qui sont facultés d'une seule et même âme, et nullement deux âmes différentes (2).

Pour Hugues de Saint-Victor, comme pour Abélard, âme et esprit n'expriment pas deux êtres différents, mais un seul et même être, qui est l'esprit, en tant que substance douée de raison, et l'âme, en tant que vie du corps. Les propriétés sont diverses, l'essence est la même. Mais selon Hugues de Saint-Victor, c'est l'esprit, en tant que doué de raison, qui est la substance, tandis que l'âme n'en est qu'une faculté, la faculté organique ou vivifiante. En conséquence, il ne sépare pas l'exercice de la puissance vitale de l'exercice de la raison. Ainsi, Hugues de Saint-Victor devance Stahl et Claude Perrault

(1) « Quid est spiritus et anima, tanquam anima non sit spiritus, aut duo spiritus sint in homine. » *Opera Petri Abœlardi*, édit. Cousin, 2 vol. in-4°, *Problema Heloissæ* 28, t. I, p. 276.

(2) Solutio Abælardi. — Spiritum pro ratione, hoc est animi discretione, hoc loco ponit Apostolus, sicut et ibi : « Spiritus adversus carnem. » Tale est ergo, Integer sit spiritus vester, hoc est ratio ita perfecta vel incorrupta ut in nullo per errorem exorbitet a veritate. Animam vero dicit voluntatem, juxta illud : « Qui amat animam suam perdet eam. »

qui tous deux, nous le verrons, font agir l'âme avec la raison, et non avec l'instinct, dans les fonctions de la vie. Le corps, selon Hugues de Saint-Victor, ne peut ni vivre ni naître sans la raison. Il conclut qu'il n'y a pas deux âmes, l'une sensible et l'autre rationnelle, l'une par laquelle l'homme vit et l'autre par laquelle il est intelligent, mais une seule et même âme, qui vit en elle-même par l'intelligence et qui vivifie le corps par le sens (1).

Mais les deux plus grands docteurs du moyen âge, Albert le Grand et saint Thomas, vont consacrer l'animisme par leur enseignement et leur autorité, au sein de la philosophie et de la théologie scholastiques.

Dans son commentaire *De anima*, Albert le Grand reproduit la doctrine d'Aristote sur la nature de l'âme et sur ses facultés. Voici la définition qu'il donne de l'âme : « Anima est substantia quæ est actus, non « tamen quilibet actus naturalis, sed est hujusmodi « actus quo animatum vitæ potest agere actiones, » définition qui, avec quelques additions, est celle d'Aristote. Comme Aristote aussi, il attribue à l'âme quatre facultés primitives, la force organique, le mouvement, la sensibilité, l'intelligence, directions diverses d'une

(1) Anima et spiritus idem sunt in homine, quamvis aliud anima notet, et aliud spiritus. Spiritus namque ad substantiam dicitur, et anima ad vivificationem. Eadem est essentia, sed proprietas diversa. Nam unus idemque spiritus ad seipsum dicitur spiritus, et ad corpus anima. Spiritus est in quantum est ratione prædita substantia rationalis ; anima in quantum est vita corporis... Non duæ animæ, sensualis et rationalis, altera qua homo vivat, et altera qua, ut quidam putant, sapiat, sed una eademque anima, et in semetipsa vivit per intellectum, et corpus sensificat per sensum. Humanum namque corpus nec vivere nec nasci sine ratione potest. (*De anima*, XI, 4.) Voir Tennemann, *Histoire de la philosophie*, t. VIII, p. 214.

même force convergeant autour d'un même centre. C'est l'âme raisonnable qui, une quant à la substance, réunit en elle toutes ces forces et donne la forme au corps.

Albert le Grand attaque la doctrine opposée de deux ou de plusieurs âmes, au nom de l'unité de l'être humain. Certains philosophes latins (1), dit-il, tombent dans une grave erreur à l'égard de l'âme raisonnable, de l'âme sensitive et de l'âme végétative, les considérant comme trois substances distinctes. S'ils appuient leur opinion de quelques motifs spécieux, nous avons à leur opposer des raisons décisives. En supposant une forme végétative qui rendît l'homme vivant, puis une autre sensitive qui le rendît sentant, etc., il s'ensuivrait que l'homme ne serait pas un être absolument simple et un. Qui maintiendra ces âmes? Qui fera leur unité? Impossible de répondre que cette unité est celle du corps; car il paraît bien plutôt que c'est le corps dont les différentes parties trouvent dans l'âme le lien qui les unit (2). Nous allons voir saint Thomas emprunter à son maître et développer les mêmes arguments contre le double ou le triple dynamisme.

Comme Aristote, saint Thomas définit l'âme : le premier principe de vie dans les êtres animés, *Anima dicitur esse primum principium vitæ in his quæ vivunt*. C'est de cette définition de l'âme qu'il déduit son incorporalité, à l'encontre de ces anciens philosophes, qui, dans leur

(1) Parmi ces quelques philosophes latins auxquels Albert le Grand fait allusion, nous ne pouvons citer qu'Alain des Iles, ou *Alanus ab insula*, moine cistercien du douzième siècle.

(2) Passage cité par M. Jourdain, dans son ouvrage *Sur la philosophie de saint Thomas*, vol. I, p. 295.

impuissance, dit-il, de s'élever au-dessus des sens et de l'imagination, pensaient que rien n'existe si ce n'est le corps. Nul corps en effet ne peut être ce premier principe, cette cause suprême de la vie, parce qu'il n'est de la nature d'aucun corps d'avoir la vie en lui-même, sinon tout corps serait vivant. Or un corps n'est vivant qu'autant qu'il est dans des conditions déterminées, conditions qu'il tient d'un autre principe qu'on appelle son acte (1). L'âme, selon saint Thomas, est l'acte du corps, et c'est en tant qu'acte du corps qu'elle est nécessairement immatérielle. Ce mot acte, dans la langue de saint Thomas et de la scholastique en général, est synonyme de l'entéléchie ou de la forme d'Aristote.

Après avoir prouvé que l'âme est immatérielle, il prouve qu'elle subsiste par elle-même, qu'elle n'est pas un accident, mais une substance (2). Elle est substance, parce qu'elle agit par elle-même ou, ce qui est la même chose, parce qu'elle a une action propre. Cette action propre de l'âme d'où elle tient sa substantialité, c'est la connaissance, qui, à la différence du sentiment, ne dépend du corps en aucune façon. On ne peut en effet connaître une chose, selon saint Thomas, qu'à la condition de n'avoir rien de cette chose dans sa nature. Ainsi, pour connaître les choses matérielles, il faut que l'âme n'ait absolument rien de matériel, sinon, chaque corps ayant des qualités propres et déterminées, l'âme répandrait ses propres qualités sur tous les objets, au lieu de percevoir les objets eux-mêmes. L'âme, en tant que connaissante ou intellective, subsiste donc par

(1) *Summa theologiæ*, pars I, quæst. 75, art. 1 : *Utrum anima sit corpus.*

(2) *Ibid.*, quæst. 75, art. 2: *Utrum anima sit aliquid subsistens.*

elle-même, ou, ce qui revient au même, est forme substantielle : *Anima intellectiva est forma substantialis.*

Quant aux âmes purement végétatives et sensitives, les âmes des animaux, par exemple, comme elles n'ont pas d'action propre, indépendante du corps auquel elles sont unies, elles ne subsistent pas par elles-mêmes et ne sont pas substantiellement distinctes des organes. Que sont-elles donc? Rien, à ce qu'il semble, d'après saint Thomas, que des propriétés des corps, que ce que la figure est à la cire, suivant la comparaison d'Aristote. Non-seulement elles diffèrent par la nature, mais encore par l'origine, de l'âme intellective. La puissance créatrice de Dieu intervient pour la production de l'âme intellective, mais non pour celle de l'âme sensitive, qui est le résultat de l'acte purement physique de la génération, et qui se transmet par la semence (1). Il importe de tenir compte de cette différence, pour bien comprendre la doctrine de saint Thomas sur la manière dont ces âmes se succèdent dans l'homme, depuis le premier degré, jusqu'au plus élevé de son existence.

Parmi les arguments que fait valoir saint Thomas en faveur de l'immortalité, il met au premier rang l'identité de l'âme et de la vie, qu'il tient de Platon, par l'intermédiaire de saint Augustin. Comme l'âme humaine ne comprend pas d'éléments contraires, elle est incorruptible, comme elle subsiste en soi, elle ne peut périr par aucune cause extérieure accidentelle. Mais d'ailleurs, elle ne porte en elle-même aucun germe de destruction; car elle est pure forme, elle est ce qui donne, ce qui porte la vie avec soi. La matière est détruite,

(1) Quæst. 75, art. 6, et quæst. 118, art. 1.

quand la forme l'abandonne, quand l'existence en acte lui est ôtée. Il n'en est pas de même de la forme, ce qui la constitue ne peut lui être ôté; or la forme c'est la vie même, et la vie en elle-même ne meurt pas (1).

Tous les rapports de l'âme et du corps sont compris, d'après saint Thomas, dans cette simple et expressive formule : L'âme est la forme du corps (2). La forme d'un être est le premier principe par lequel il agit; l'âme est le premier principe de toutes les opérations, de toutes les fonctions de la vie qui s'accomplissent dans les êtres vivants. *Anima enim est primum quo nutrimur et sentimus et movemur secundum locum, et similiter quo primum intelligimus*, dit saint Thomas, traduisant Aristote (3). Ainsi l'âme intellective, l'âme qui de tous ces actes accomplit le plus élevé, est en même temps la forme du corps humain et remplit toutes les fonctions de la vie.

Saint Thomas ne goûte pas la célèbre définition de Platon : L'homme est une âme se servant d'un corps, parce que l'âme n'est pas l'homme tout entier, qui est composé d'âme et de corps. Si Platon supprime ainsi un des éléments essentiels de notre être, c'est qu'il a cru, selon saint Thomas, que sentir, qui est l'opération commune de l'âme et du corps, était le propre de l'âme. Donc l'homme n'est pas l'âme, mais quelque chose composé de l'âme et du corps, un composé substantiel d'âme et de corps, formant un tout naturel, sui-

(1) Saint Bernard, qui est aussi animiste, donne le même argument : « Immortalis anima est, quoniam cum ipsa sibi vita sit, sicut non est quo cadat a se, sic non est quo cadat a vita. (*In Cant.* sermo 81.) Cité par M. Tissot, *De la vie dans l'homme*, p. 299.

(2) Quæst. 76.

(3) Quæst. 76, art. 1.

vant l'expression de Bossuet, fidèle interprète, en ce point, de la doctrine de saint Thomas. Aussi saint Thomas envisage-t-il l'union de l'âme et du corps sous de moins sombres couleurs que Platon et les mystiques. Le corps, di-t-il, n'est pas la prison de l'âme, ce n'est pas un lourd fardeau que l'âme est condamnée à traîner; c'est au contraire son allié indispensable, son auxiliaire providentiel, même pour l'accomplissement de son opération propre qui est de connaître. Il est contre la nature, dit encore saint Thomas, comme saint Basile, qu'une âme soit sans corps; l'âme est unie au corps, non pour son mal et pour son châtiment, mais pour son bien (1).

Selon saint Thomas, la doctrine qui fait de l'âme la forme du corps, non-seulement n'a pas d'inconvénients, mais offre les plus grands avantages, comparée à la doctrine platonicienne, d'après laquelle l'âme est le moteur et non la forme du corps. D'abord il est inutile d'imaginer, comme dans l'hypothèse de Platon, des intermédiaires soit substantiels, soit accidentels, entre l'âme et

(1) « Sic ergo patet quod propter melius animæ est ut ea corpori uniatur, » et ailleurs : « Est igitur contra naturam animæ sine corpore esse. » (*Contra Gentil.*, lib. IV, cap. VIII.) L'école dominicaine, en général, a considéré de la même manière l'union de l'âme avec le corps. Bernard de Trilia, cité par M. Hauréau, ne veut pas qu'on dise que l'âme, pour connaître la vérité, est obligée de se dégager des ténèbres du corps : « Quia ex hac opinione sequitur quod unio animæ ad corpus non sit naturalis : nam quod est naturale alicui non impedit propriam operationem vel perfectionem : intelligere autem est propria operatio et perfectio animæ rationalis. Si igitur unio corporis impedit naturalem notitiam animæ, non erit naturale animæ corpori uniri, sed contra naturam, et ita homo qui constituitur ex unione animæ ad corpus non erit aliquid naturale; quod est absurdum.

le corps ; l'âme et le corps deviennent inséparables l'un de l'autre, ils n'existent que par leur union nécessaire. Il n'est pas plus besoin d'intermédiaire entre l'âme et le corps qu'entre la cire et la figure. Si on les disjoint pour introduire entre eux un moyen terme, quel qu'il soit, l'être humain devient impossible. Comment donc pourrait-il y avoir plusieurs âmes différentes en essence dans le corps de l'homme ? L'âme est une et non multiple ; c'est un point qui, aux yeux de saint Thomas, est de la plus grande importance, et sur lequel il insiste dans tous ses ouvrages, avec une force admirable de logique et de bon sens (1).

C'est donc en considérant l'âme simplement comme le premier moteur du corps que Platon, selon saint Thomas, aurait été conduit à la doctrine de plusieurs âmes. En effet, on peut concevoir plusieurs moteurs agissant sur un même mobile, mais non plusieurs formes substantielles dans un même être. La forme étant ce qui constitue l'unité d'un être, l'homme cesserait d'être un, s'il était en puissance de plusieurs formes. Supposez qu'il tienne la vie d'une âme végétative, l'animalité d'une âme sensitive, l'humanité d'une âme raisonnable, il ne serait plus un être un, mais triple. En effet, dit saint Thomas, d'après Aristote, en quoi ces âmes seront-elles contenues, comment seront-elles ramenées à l'unité? Dira-t-on que c'est par l'unité du corps? Mais c'est plutôt l'âme qui donne l'unité au corps que le corps à l'âme. C'est par une seule et même âme, et non pas par deux, que Socrate est animal, et en même temps qu'il est homme, qu'en un mot, il est tout ce qu'il est.

(1) Voir la question 76, art. 4, et la question 118.

Otez cette âme unique, le corps n'est plus en acte d'aucune manière ; plus d'intelligence, plus de sensibilité et même de végétabilité, tout s'évanouit. Nulle chose, d'ailleurs, n'est un être qu'en tant qu'elle est une ; s'il y avait deux âmes dans l'homme, l'homme ne serait pas un être véritable, mais seulement un être par accident (1).

Voici une dernière preuve alléguée par saint Thomas en faveur de cette unité : on voit qu'une opération de l'âme trop étendue en empêche une autre; en serait-il ainsi si le principe de toutes ces opérations n'était pas le même (2) ?

Ainsi il n'y a, et il ne peut y avoir qu'une âme unique dans l'homme, l'âme intellective, unie au corps, non par le moyen d'un corps quelconque, mais immédiatement, comme la forme à la matière. Il s'agit de savoir comment, à elle seule, cette âme remplit tous ces offices divers, que d'autres philosophes ont attribués à différentes âmes ; comment elle est à la fois intellective, sensitive et nutritive. On peut le comprendre en considérant le rapport qu'ont entre elles les formes diverses qu'embrasse la nature. Ces formes diffèrent les unes des autres par le plus ou le moins de perfection ; les choses animées sont plus parfaites que les choses inanimées, les animaux que les plantes, l'homme que les animaux. Tous ces genres eux-mêmes présentent des degrés divers. D'après Aristote, saint Thomas compare les formes des choses aux nombres, qui diffèrent en

(1) Sic corpus animæ accidentaliter adveniret, unde hoc nomen homo de cujus intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens, et ita non esset in genere substantiæ. *Summa contra Gentil.*, II, cap. LVII.

(2) *Summa theol.*, quæstio 75, art. 3.

espèce les uns des autres, uniquement par addition ou soustraction de l'unité, ou encore à divers polygones dont l'un contient l'autre, comme le pentagone le tétragone, et le tétragone le triangle (1). Ainsi en est-il des formes supérieures, qui contiennent et résument, en le dépassant, tout ce qui est dans les formes inférieures ; ainsi en est-il de l'âme intellective, qui contient, dans sa virtualité, tout ce qu'enferment l'âme sensitive des brutes et l'âme végétative des plantes, en ajoutant aux fonctions de ces deux sortes d'âmes les fonctions qui lui sont propres.

Mais comment dans l'animal et dans l'homme s'opère cette succession, ce passage d'une forme plus parfaite à une forme plus imparfaite? Les opérations de la vie, nourrir, croître, sentir, ne peuvent avoir lieu par un principe extrinsèque ; l'âme, selon saint Thomas, a donc dû préexister dans l'embryon, d'abord en qualité d'âme purement nutritive, puis d'âme sensitive, avant de s'élever dans l'homme à la dignité d'âme raisonnable. Mais comment l'âme franchit-elle ces divers degrés? Suivant les uns, par-dessus l'âme nutritive serait venue une autre âme, l'âme sensitive ; et par-dessus l'âme sensitive, une troisième âme, l'âme intellective. Ainsi il y aurait dans l'homme, ce que saint Thomas a déjà réfuté, trois âmes superposées. Suivant d'autres, ce serait la même âme, d'abord purement végétative, qui, en se développant, deviendrait âme sensitive et enfin âme intellective, non pas par la vertu de la semence, mais d'un agent supérieur, de Dieu l'illuminant du dehors.

(1) *Ibid.* Quæst. 76, art. 2.

Cette seconde opinion, comme la première, est rejetée par saint Thomas. Pas plus que la superposition de trois âmes, il n'admet la promotion successive d'une âme, toujours substantiellement la même, à des degrés de perfection si élevés au-dessus les uns des autres. De même que l'addition d'une unité fait un nombre nouveau, de même un degré supérieur de perfection doit constituer, selon saint Thomas, une nouvelle espèce, une nouvelle forme dans les êtres. Comment croire qu'une forme unique existe dans des espèces aussi différentes que l'homme et l'animal? Voici maintenant la doctrine qu'il oppose, soit à celle de la superposition des âmes, soit à celle de l'évolution successive d'une âme unique.

Aucune génération d'une chose quelconque ne va sans la corruption d'une autre. L'avénement d'une forme plus parfaite, tant dans l'homme que dans l'animal, n'a lieu que par la corruption de la forme précédente; de telle sorte cependant, que toujours la forme qui suit renferme tout ce que possédait celle qui précède, plus un degré supérieur de perfection. Dans l'homme et dans les animaux, on parvient à une dernière forme substantielle, plus parfaite que toutes les autres, à travers une série de générations et de corruptions de toutes les formes précédentes. Ainsi l'âme intellective, qui contient tout ce qu'il y a dans les âmes purement végétatives ou sensitives, plus une perfection nouvelle, étant créée par Dieu, à un moment donné, l'âme sensitive se corrompt et s'anéantit tout à coup, pour faire place à cette âme nouvelle (1). Donc, d'après saint

(1) « Anima vegetabilis, quæ primo inest cum embryo vivit vita plantæ, corrumpitur, et succedit anima perfectior quæ est nutritiva et

Thomas, l'âme intellective, qui actuellement est en nous, diffère non-seulement par le degré, mais par la substance, de l'âme végétative qui animait l'embryon, et aussi de l'âme sensitive qui lui a succédé; c'est une âme toute nouvelle qui n'est apparue qu'à la condition de l'anéantissement des deux âmes inférieures, lesquelles, chacune à son tour, ont exclusivement présidé aux premiers développements de l'être humain.

Cette corruption et cette génération successive de ces âmes diverses sont très-sensément combattues par un contemporain, Vincent de Beauvais. Comment croire, dit-il, que, lorsque l'organisation est complète, et au moment même où les fonctions végétative et sensitive s'exercent avec le plus d'énergie, ces âmes se corrompent et s'anéantissent; d'ailleurs, dans leur essence, il ne voit aucune raison d'une pareille corruption (1). A cette même doctrine, reproduite par Cardan, Scaliger reprochera de faire naître et mourir trois fois l'enfant. Ajoutons qu'elle semble compromettante pour l'immortalité de l'âme intellective elle-même, par cette quantité d'âmes qui, après avoir plus ou moins longtemps existé dans l'homme,

sensitiva simul. Et tunc embryo vivit vita animali. Hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet præcedentes fuerint virtute seminis.» (*Contra Gentil.*, lib. II, cap. LIX.) Voir aussi *Summa theol.*, pars prima, quæst. 118, art. 2.

(1) « Quidam autem ponunt priores animas corrumpi, rationali adveniente, et, tanquam ad tempus commissas, organisatione completa, deficere. Sed hoc quoque non videtur probabile cum, organizatione completa, fortius vigeant vegetativa et sensitiva, eo quod fini suo magis sunt conjunctæ. Denique unde esset illis deficiendi ratio et causa, cum animæ hujusmodi non habeant deficere, nisi ex aliqua dissolutione, sive corruptione facta, circa earum subjecta.» (*Speculum naturale*, lib. XXIV, cap. XLIX.)

sont replongées dans le néant. Toutefois, pour ne pas la juger trop sévèrement, il faut ne pas perdre de vue que ces âmes, purement végétative et sensitive, ne sont pas véritablement des âmes pour saint Thomas (1), quoiqu'il leur en donne le nom, parce que n'ayant aucune action qui ne leur soit commune avec le corps, elles ne sauraient être quelque chose de subsistant par soi-même (2). L'âme ne peut être une vraie substance qu'à la condition d'exercer une action propre, qui n'ait rien de commun avec le corps; voilà, à ce qu'il nous semble, en quoi saint Thomas s'est trompé. Or, suivant nous, elle est substance à ce seul titre, à cette seule condition qu'elle ne soit pas un effet, une résultante, une harmonie, mais une cause, un principe d'activité et de mouvement. Nous croyons donc, avec Aristote et Leibniz, que ce ne sont pas des âmes diverses qui se succèdent, qui se chassent tour à tour, qui se corrompent ou naissent, qui surviennent après coup dans un même être, mais que c'est une seule et même âme qui, par une série d'évolutions, en correspondance avec le perfectionnement des organes, s'élève de degrés en degrés, depuis la vie végétative jusqu'à la vie intellectuelle et morale. Mais la question du mode de succes-

(1) C'est aussi l'opinion de saint Augustin et d'Albert le Grand.

(2) M. Jaumes a le tort de nous opposer cette opinion de saint Thomas sur la nature de l'âme de l'animal : « Anima brutorum ex aliqua virtute corporea producitur; » comme si saint Thomas mettait aussi dans l'homme parvenu à la raison un principe de cette nature, comme s'il n'en attribuait pas moins la puissance nutritive et sensitive à l'âme raisonnable. Il suit seulement du sentiment de saint Thomas sur la nature de l'âme des bêtes, qu'autre est dans l'homme le principe qui, en outre de la raison, comprend la puissance végétative et sensitive, autre, dans l'animal ou dans l'enfant, le principe qui ne s'élève pas des puissances supérieures.

sion de ces degrés divers n'est qu'accessoire à notre sujet et ne touche pas au fond même de l'animisme.

En effet, selon saint Thomas, l'âme intellective, la dernière venue, quoique n'ayant jamais été âme purement végétative ou sensitive, a, pour ainsi dire, hérité de toutes leurs fonctions, en y ajoutant l'action de la connaissance qui lui est propre. Toutes les facultés qui lui ont été attribuées par Aristote, lui sont aussi attribuées par saint Thomas. Il distingue dans l'âme, d'après leur objet, cinq puissances, ou plutôt cinq genres de puissances, la végétative, la sensitive, l'appétitive, la motrice et l'intellective. En les considérant, non plus d'après leur objet, mais d'après les divers degrés où elles apparaissent dans la série des êtres vivants, il les ramène, comme Aristote, à quatre grandes manifestations de la vie, la nutrition, la sensibilité, la locomotion et la pensée (1). Depuis la forme élémentaire de la matière jusqu'à l'âme raisonnable, elles se suivent, d'après un ordre hiérarchique, dans la série des êtres, selon leur importance et leur dignité. L'homme, doué de la puissance intellective, possède toutes les autres, qui sont subordonnées à cette puissance supérieure; les animaux, doués de sensibilité, ne manquent que de la faculté supérieure de la raison; les plantes, réduites à la faculté végétative, manquent de tout ce qui est au-dessus, c'est-à-dire, de la sensibilité et de la raison. Plus une forme est élevée, remarque saint Thomas, moins elle est engagée dans la matière, comme on le voit par l'âme intellective qui a des opérations indépendantes du corps. On retrouve d'ailleurs

(1) *Ibid.*, quæst. 77.

dans la *Somme* toutes les vues si profondes d'Aristote sur l'échelle et la progression des êtres, sur les principaux termes de cette progression.

Le P. Ventura, dans sa polémique en faveur de l'animisme, dont il veut faire un article de foi, s'est principalement appuyé sur l'autorité de saint Thomas. Mais de peur qu'on ne fasse honneur à la raison et à la philosophie, d'une vérité à laquelle il attache un si grand prix, il prétend qu'elle est sortie « des entrailles mêmes de la théologie, qui seule pouvait la découvrir à la lumière du dogme de l'incarnation (1). » Par quelle singulière inadvertance, si bien relevée par M. de Rémusat (2), le P. Ventura n'a-t-il pas vu qu'elle est sortie, non des entrailles de la théologie, mais bien de celles d'Aristote, sur l'autorité duquel saint Thomas ne cesse pas de s'appuyer?

(1) *Raison philosophique et Raison catholique*, 2e et 3e conférence, in-8. Paris, 1851.

(2) *Le P. Ventura et la Philosophie* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1853).

CHAPITRE IX.

Suite de l'histoire de l'animisme au moyen âge. — Vincent de Beauvais. — Doctrine de l'évolution progressive de l'âme. — Guillaume d'Auvergne. — Gilbert de Lessines. — Dante animiste. — L'animisme consacré par les conciles. — Quatrième concile de Constantinople. — Concile de Vienne. — Concile de Latran. — Divers biais imaginés par les partisans de la pluralité des formes pour échapper aux censures de ces conciles. — Doctrine du catéchisme de Montpellier. — Brefs du pape Pie IX contre le duodynamisme fondés sur l'autorité de ces conciles. — Bref à l'archevêque de Cologne en 1857. — Bref à l'évêque de Breslau en 1860. — Opposition à l'unité de la forme chez les Franciscains. — Guillaume de Lamarre. — Duns Scot est-il pour l'unité ou la pluralité des âmes? — Ce qu'il entend par forme de corporéité. — Guillaume Ockam duodynamiste. — Les jésuites partisans de la philosophie de saint Thomas et de l'unité de la forme. — François Suarès. — Péripatéticiens indépendants. — Pomponat. — J. Scaliger. — Analogie entre J. Scaliger et Stahl. — Saumaise.

Un des docteurs contemporains les plus illustres et les plus autorisés, Vincent de Beauvais, enseigne, comme Albert le Grand et saint Thomas, que la puissance vivifiante appartient à l'âme raisonnable. Il traite particulièrement cette question dans un chapitre intitulé : *De virtute animæ in tribus potentiis* (1). Après avoir cité divers auteurs, entre autres Gennadius, qui attribuent la vie à l'âme, il ajoute : qu'il n'y a qu'une seule âme dans l'homme où sont unies, fondées en une substance unique, les trois puissances végétative, sensitive et raisonnable. « Una est anima in homine, cujus potentiæ sunt vegetabilis, sensibilis, rationalis, in una substantia

(1) *Speculum naturale*, lib. XXIII, in-folio, 1624.

fundatæ. » Il est vrai, dit-il, qu'Aristote semble vouloir que le corps de l'homme, dans le sein de la mère, ait la puissance végétative avant la sensitive, et la sensitive avant la raisonnable. Mais il est inutile de mettre trois âmes, trois substances incorporelles, là où il suffit d'une seule qui, d'abord, a possédé la puissance végétative, puis enfin, en dernier lieu, la puissance raisonnable. La première est comme une disposition matérielle (*dispositio materialis*) à recevoir la seconde, et la seconde à recevoir la troisième, qui est la perfection dernière et l'achèvement. Voilà pourquoi seule elle est dite une âme; voilà pourquoi l'enfant, avant d'être devenu un homme, semble n'être qu'un animal, n'ayant qu'un corps et une âme sensitive, avant d'avoir une âme raisonnable. Mais, bien que dépourvu d'une âme raisonnable, il n'est cependant ni un âne, ni une chèvre, ni quelque être autre que l'homme, parce qu'il n'est pas encore un animal achevé. La substance qu'il a en lui ne sera complétée que par ce qui viendra en dernier lieu, à savoir par l'intelligence, qui est la perfection du corps.

Ainsi Vincent de Beauvais, à la différence de saint Thomas, veut sauver de la destruction les âmes antérieures à l'âme raisonnable. L'âme, telle qu'elle apparaît d'abord, l'âme végétative, contient en germe, selon lui, tout ce qu'elle sera un jour, et l'intelligence elle-même, qui en est l'achèvement et la dernière perfection (1).

C'est aussi la doctrine d'un des maîtres les plus au-

(1) On peut consulter encore dans le même livre du *Speculum naturale* le chapitre XLV : « Qualiter in homine supremis infima connectuntur; » et le chapitre XLIII : « Qualiter anima corpus vegetat, sensificat, vivificat. »

torisés de la même époque, de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, qui dit dans son livre sur l'âme (chap. v) : « Nihil autem vivere potest nisi animatum ; neque plures in homine animas esse concedimus. Ipsa igitur anima nostras omnes corporis partes vivificat, atque omnibus totaliter adest. »

Mais comment se fait-il que l'âme ignore toutes ces choses qu'elle opère dans le corps ? Selon Guillaume d'Auvergne, c'est une infirmité de sa condition présente : « Quod autem nescit anima se in iis et esse et « agere, id naturæ ejus perfectioni contrarium et a « præsenti miseria consequi videtur. Non enim plane « se ipsam novit anima humana quæ de se talia igno- « rat (1). »

Tous les arguments en faveur de cette unité sont résumés dans un ouvrage de Gilbert de Lessines, *De unitate formæ*, découvert et analysé par M. Hauréau. « Primo sciendum in unoquoque ente uno singulari « unam tantum formam substantialem, dantem esse « subjecto et omnibus quæ in subjecto dicuntur, ante « adventum hujus formæ (2). » Telle est la thèse de Gilbert de Lessines, comme aussi des plus grands maîtres de la philosophie scholastique.

Des écoles de philosophie et des commentaires d'Aristote, l'animisme a passé dans la grande épopée du moyen âge. Dante a donné place dans sa sublime trilogie à la théologie, à la philosophie, à toute la science de son temps. Dans le vingt-cinquième chant du Pur-

(1) Voir la thèse de M. Javary, *Guillelmi Arverni Doctrina psychologica.*

(2) Voir l'*Histoire de la philosophie scholastique*, par M. Hauréau, t. II, p. 250. Ce manuscrit est de l'année 1278.

gatoire (1), il met dans la bouche du poëte latin Stace, une théorie de la génération et de l'infusion de l'âme dans le corps. Après avoir exposé le mystère de la génération et expliqué la formation des membres par la vertu active que le sang puise dans le cœur, Stace ajoute : « Mais comment le fœtus d'animal devient-il homme ? Tu ne le vois pas encore, c'est ici le point qui a fait errer plus savant que toi, car par sa doctrine il sépara de l'âme l'intellect possible, parce qu'il ne le voyait point attaché à un organe (2). Ouvre ta poitrine à la vérité et sache qu'aussitôt que l'articulation (*articolar*) du cerveau est parfaite dans le fœtus, le premier moteur se tourne joyeux vers ce chef-d'œuvre de la nature et lui inspire un souffle nouveau, plein de vertu, qui attire en sa substance tout ce qu'il y trouve d'actif et devient une âme unique qui vit et sent, qui se réfléchit sur elle-même. » Non-seulement Dante reproduit l'animisme de la *Somme* dans la *Divine Comédie*, mais les preuves mêmes dont se sert saint Thomas. A ceux qui veulent, suivant sa poétique expression, qu'une âme s'allume sur une autre âme, il objecte que lorsque le plaisir ou la douleur affectent fortement quelqu'une de nos facultés, l'âme n'aperçoit plus ce qui se passe dans les autres (3). Pour expliquer le rapport des puissances de la vie, dont la plus élevée enveloppe les inférieures, il se sert aussi de la comparaison du pentagone qui comprend le carré, lequel, à son tour, comprend le triangle. A mesure qu'on entre dans les détails, les analogies deviennent plus frappantes, et l'influence de

(1) Vers 61.
(2) Allusion à Averroës et à sa doctrine de l'unité de l'intellect.
(3) Chant IV du *Purgatoire*.

saint Thomas paraît plus manifeste sur le plus grand poëte de l'Italie.

Il ne manquait plus à l'animisme que la consécration officielle de l'Église ; elle lui fut donnée par deux conciles œcuméniques.

Si nous citons des conciles, ce n'est pas que nous ayons, le moins du monde, l'intention de nous abriter derrière l'autorité théologique, ni de fermer la bouche à nos adversaires au nom de l'orthodoxie, ni de faire de l'animisme un article de foi, comme le P. Ventura, ou M. le docteur J. P. Tessier. Nous ne faisons intervenir ici les décisions de l'Église que comme des documents qui ont naturellement leur place dans l'histoire de l'animisme.

Rappelons d'abord que, bien avant saint Thomas, un concile œcuménique, le quatrième concile de Constantinople, avait, en 869, anathématisé la doctrine de deux âmes dans l'homme. Il est vrai que ce concile avait surtout en vue l'hérésie manichéenne, de deux âmes intelligentes dans l'homme, l'une tournée au bien, l'autre tournée au mal, l'une venant du bon, l'autre du mauvais principe ; mais il n'en déclare pas moins d'une manière absolue, sans faire aucune exception en faveur d'une âme vitale, qu'il n'y a qu'une seule âme, l'âme raisonnable dans l'homme (1).

On ne peut contester que le concile œcuménique de Vienne, en 1311, ait voulu faire de l'animisme

(1) Voici la traduction latine du XIe canon : « Oportet anathematizare omnem qui impie ac læsis sensibus, habere hominem duas animas opinetur ; Veteri et Novo Testamento unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem docente, et omnibus Deiloquis patribus et magistris Ecclesiæ eamdem opinionem asseverantibus, etc. »

un article de foi. Voici en effet la définition de l'erreur, condamnée par Clément V, au nom du concile : « Porro doctrinam omnem seu positionem temere asse- « rentem, aut vertentem in dubium quod substantia « animæ rationalis aut intellectivæ, vere ac per se « humani corporis non sit forma; velut erroneam ac « veritati fidei catholicæ inimicam, sacro approbante « concilio, reprobamus : definientes, ut si quisquam « deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter « præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva « non sit forma corporis humani per se et essentialiter, « tanquam hæreticus sit censendus. »

Peu importe quelle soit l'hérésie contre laquelle cette condamnation est particulièrement dirigée; que ce soit contre les bégards ou les partisans de l'intellect d'Averroës, le concile n'enjoint pas moins à tous de croire que l'âme rationnelle, véritablement et par elle-même, est la forme du corps.

Le concile de Latran de 1513, qui est aussi un concile œcuménique, consacre, sous peine d'hérésie, la même doctrine. Léon X parle comme Clément V : « Cum diebus nostris zizaniæ seminator, antiquus hu- « mani generis hostis, nonnullos perniciosissimos erro- « res, a fidelibus semper explosos, in agro Domini su- « perseminare et augere sit ausus, de natura præsertim « animæ rationalis..... hoc sacro approbante concilio, « damnamus et reprobamus omnes asserentes animam « intellectivam mortalem esse et unicam in cunctis « hominibus, aut hoc in dubium vertentes : cum illa « non solum vere, per se et essentialiter humani cor- « poris forma exstat, sicut in canone felicis recorda- « tionis Clementis papæ V, prædecessoris nostri, in

« generali Viennensi concilio edito, continetur; ve-
« rum et immortalis, et pro corporum, quibus in-
« funditur, multitudine, singulariter multiplicabilis, et
« multiplicata et multiplicanda sit, etc. »

En définissant l'âme rationnelle la forme informante du corps, *forma informans*, comme on disait alors, ces conciles étaient préoccupés du soin de garantir l'individualité des âmes humaines contre la doctrine si redoutée d'Averroës. Selon Averroës, l'âme n'étant qu'assistante et non informante, une seule âme pouvait suffire à assister tous les hommes ; de là la doctrine panthéistique de l'unité de l'intellect.

Il semble qu'en un temps de foi et de soumission, comme le moyen âge, la question devait dès lors être tranchée pour tous, sauf pour les hérétiques. Mais les décrets des conciles et l'obligation de croire, au nom de la foi catholique, qu'il n'y a qu'une âme dans l'homme, qui est véritablement et par soi la forme du corps humain, étaient susceptibles de plusieurs biais et d'interprétations diverses, par où les doubles et les triples dynamistes devaient chercher à l'éluder. Ainsi prétendirent-ils que les censures des conciles de Vienne et de Latran étaient dirigées contre la doctrine manichéenne de deux âmes raisonnables, et non contre la dualité d'une âme raisonnable et d'une âme végétative.

D'ailleurs, en déclarant admettre d'une manière quelconque, que l'âme intellective est *vere, per se, essentialiter forma corporis humani*, ils se flattèrent d'échapper aux condamnations de l'Église (1); mais com-

(1) Dans ses commentaires sur le *Traité de l'âme* d'Aristote, Toletus, jésuite et cardinal, un des plus savants et des plus autorisés théologiens du seizième siècle, énumère d'abord les propositions au sujet

ment l'âme intellective peut-elle être encore la forme du corps humain, quand on lui adjoint une autre âme végétative qui se place entre elle et le corps, qui y produit l'organisation et la vie?

En face de ces anathèmes prononcés par des conciles œcuméniques, que devient cette orthodoxie dont se vante, contre ses adversaires, l'École de Montpellier? De quel côté sera l'hérésie, s'il y a hérésie? A quoi lui sert-il, comme pour donner le change, de qualifier l'animisme de monothélisme? Que si elle n'a pas connu les bulles de Clément V et de Léon X, du moins n'aurait-elle pas dû ignorer le *Catéchisme de Montpellier*, qui a la réputation d'être un des meilleurs et des plus solides abrégés de la foi (1). Or, voici ce que ce catéchisme dit, au chapitre II, de l'âme de l'homme, conformément à la vraie doctrine catholique : « Dieu forma son corps de terre et il donna la vie à ce corps en l'unissant à une âme raisonnable. Car l'âme raisonnable est le principe de la vie du corps humain. » Ce passage a fort étonné

de l'âme qui sont de foi et auxquelles la vraie philosophie doit être conforme. Au nombre de ces propositions sont les suivantes : « — In unoquoque homine una est anima, non plures. — Anima rationalis secundum se et suam substantiam est corporis forma, materiamque informat et cum ipsa unum per se facit. » — Toletus reconnaît qu'on peut échapper à la censure du concile en disant qu'il a voulu seulement condamner la pluralité des âmes raisonnables et non celle d'une âme raisonnable et d'une âme sensitive, mais il ajoute : « Tamen esse fateor non tutam et certam canonis interpretationem. » Il fait d'ailleurs valoir les difficultés où on se jetterait par cette opinion à l'égard de l'âme sensitive du Christ : « Quid de ea in morte actum esset. » Il conclut : « Quare arbitror hanc sententiam esse periculosam et temerariam. » (*Commentaria in Aristotelis libros de animâ*, gros in-8, Lugd., 1602, p. 21.)

(1) *Instructions générales en forme de catéchisme*, imprimées par ordre de Charles Joachim Colbert en 1702, 3 vol. in-8.

M. Lordat, c'est lui-même qui nous le dit, mais sans le tirer de son illusion. Il ne peut se l'expliquer que par le jansénisme de l'évêque Colbert et par l'affinité du jansénisme avec le cartésianisme : « On ne parle ainsi, dit-il, que lorsqu'on est imbu des opinions de Descartes (1). »

Pourquoi ne pas déclarer aussi cartésien et janséniste le pape Pie IX, qui impose à tous les fidèles la doctrine des conciles de Vienne et de Latran, de l'évêque Colbert et du catéchisme de Montpellier, dans deux brefs, le premier à l'archevêque de Cologne en 1857, et le second à l'évêque de Breslau en 1860. Dans le premier il condamne les erreurs de l'abbé Gunther, parmi lesquelles est expressément compris le duodynamisme : « Noscimus lædi catholicam sententiam ac doctrinam « de homine qui corpore et anima ita absolvatur, ut « anima, eaque rationalis, sit vera per se atque unica « corporis forma (2). »

Cependant plusieurs professeurs de théologie de l'Université de Breslau, et entre autres le chanoine Baltzer, dans un petit livre sur la nature de l'homme, ayant continué d'enseigner le vitalisme de Gunther, le pape dans le second bref du 30 avril 1860, adressé à l'évêque de Breslau, le condamne, d'une manière plus formelle encore, et qui, à ce qu'il semble, ne peut donner lieu à aucun équivoque : « Baltzerum in illo « suo libello, cum omnem controversiam ad hoc revo- « casset, sitne corpori vitæ principium ab anima ratio-

(1) *Insénescence du sens intime*, in-8, 1844, p. 179.

(2) Le texte est publié avec traduction dans les *Annales de philosophie chrétienne* de septembre 1857. Cette condamnation, qui n'est qu'accessoire dans le premier bref, est l'objet principal du second.

« nali ipsa discretum, eo temeritatis progressum esse,
« ut oppositam sententiam et appellaret hæreticam et
« pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod
« quidem non possumus non vehementer improbare,
« considerantes hanc sententiam quæ unum in ho-
« mine ponit vitæ principium, animam scilicet ratio-
« nalem, a qua corpus quoque et motum et vitam
« omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse com-
« munissimam atque doctoribus plerisque, et probatis-
« simis quidem maxime, cum Ecclesiæ dogmate ita
« videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera
« interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit
« negari, etc. (1). »

Voilà, il faut en convenir, une censure qui semble s'appliquer de tout point, non pas seulement au chanoine Baltzer, mais à la doctrine de Montpellier et surtout à sa polémique théologique contre l'animisme, polémique qu'il est si facile, on le voit, de rétorquer victorieusement contre elle. Mais revenons à l'histoire du moyen âge.

Grâce donc aux distinctions, aux subterfuges, que nous avons indiqués, un certain nombre de théologiens et de philosophes purent, sans encourir de condamnation, professer impunément une doctrine contraire à

(1) Voir la *Revue des sciences théologiques*, t. III, p. 65. Est-il besoin de dire encore ici, que si nous rapportons ces censures, ce n'est nullement dans l'intention de trancher le débat théologiquement, mais comme des pièces historiques qui se rattachent étroitement à l'histoire de cette question philosophique; sans doute, elles rendront dorénavant l'École de Montpellier plus circonspecte à vanter son orthodoxie, à insinuer que l'animisme est une hérésie, et à citer, pour le prouver, des textes plus ou moins tronqués et mal interprétés.

celle de l'animisme. La doctrine de l'unité de la forme substantielle de l'homme eut surtout à souffrir des rivalités contre la philosophie de saint Thomas et contre les Dominicains. Les Dominicains s'étant déclarés en faveur de l'animisme, c'est parmi les Franciscains qu'on rencontre les principaux adversaires de cette doctrine.

Le premier maître de saint François qui entama la lutte, fut Guillaume de Lamarre, professeur de théologie à l'Université d'Oxford. Il publia un ouvrage intitulé : *Correctorium operum fratris Thomæ* où, parmi les quarante-sept articles qu'il reprend et réfute, se trouve la théorie de saint Thomas sur l'unité de la forme substantielle (1). Il repousse cette unité, au nom de la foi et de la raison, parce qu'elle ne s'accorde pas, suivant lui, avec le mystère de la transsubstantiation, et parce qu'elle conduit à considérer l'âme comme étant tout ensemble spirituelle et matérielle, à cause de la double opération de penser et de mouvoir le corps. Au-dessous de l'âme rationnelle, Guillaume de Lamarre place deux autres âmes, l'âme sensitive et l'âme végétative, qui ne portent, suivant lui, aucune atteinte à l'unité de la personne humaine, à cause de leur mutuelle subordination. Le défenseur de la doctrine de saint Thomas qui, selon quelques-uns, est Gilles de Rome, n'a garde de ne pas relever toutes les difficultés inhérentes à ces formes multiples qui s'emboîtent plus ou moins bien les unes dans les autres. Il reproche à son adversaire d'introduire la pluralité dans l'être, de réaliser des abstractions, en convertissant en substan-

(1) J'emprunte ces détails sur Guillaume de Lamarre, à l'ouvrage de M. Jourdain, *Sur la philosophie de saint Thomas*, vol. II, p. 64.

ces véritables les diverses propriétés d'une seule et même âme.

Je passe d'autres adversaires obscurs de l'animisme de saint Thomas, pour arriver à Duns Scot. Duns Scot est placé par quelques auteurs, mais à tort, parmi les défenseurs d'une âme unique avec Aristote, saint Augustin et saint Thomas (1). Ce qui a pu les tromper, c'est que Duns Scot, en harmonie, du moins en apparence, avec le concile de Vienne, soutient que l'âme est véritablement et par elle-même, la forme du corps humain. Mais indépendamment de cette âme, il admet dans l'homme, et dans chaque être vivant, une forme de la corporéité, distincte de l'âme elle-même. *An præter animam detur forma corporeitatis in animato*, telle est la question posée par Scot, et résolue par lui affirmativement. Scot combat donc saint Thomas, qui n'admet aucune forme en dehors de l'âme raisonnable, pas même une forme de corporéité, et il affirme que la nature humaine renferme plusieurs principes.

Au moment du trépas, lorsque l'âme a quitté le corps, le corps ne conserve-t-il pas la forme qu'il avait pendant la vie? Donc cette forme, suivant Scot, est nécessairement distincte de l'âme. Tout être, selon saint Thomas, est nécessairement un; mais, selon Scot, il faut distinguer entre l'unité et la simplicité. L'unité de la vie n'atteint-elle pas son degré le plus élevé dans

(1) Le docteur Fromond, savant théologien de l'Université de Louvain au commencement du dix-septième siècle, cite Scot, avec Aristote, saint Augustin et saint Thomas, parmi les partisans d'une âme unique. (*De animâ*, Lovani, 1649, in-4, p. 111.) M. Jourdain hésite sur la question de savoir si réellement il a admis ou n'a pas admis trois principes de vie distincts. (*Philosophie de saint Thomas*, t. II, p. 91.)

les espèces animales dont l'organisation est le plus compliquée? Donc ce n'est pas détruire l'unité de l'homme que d'admettre dans sa nature une sorte de composition résultant du nombre et de la diversité des formes substantielles qu'elle renferme (1).

Duns Scot semble confondre les principes avec les résultats, les causes avec les effets. Ce qui demeure encore quelque temps après la mort, ce n'est pas la vraie forme, mais son empreinte, ce n'est pas ce qui informe, mais ce qui est informé. De même ce n'est pas la multiplication des organes, simples instruments, qui détruit l'unité de la nature humaine, mais la multiplication des principes et des causes qui les mettent en jeu. Selon Scot, l'unité de l'être est sauvée, malgré la pluralité des formes, pourvu que, parmi ces formes, il y en ait une qui soit la dernière, qui soit achevée, et par rapport à laquelle toutes les autres soient ordonnées (2). Il cherche d'ailleurs à faire valoir en sa faveur des raisons théologiques et à prouver que le mystère de l'Eucharistie exige la supposition d'une forme de corporéité. Dans cette discussion, on ne manque pas de faire intervenir des deux côtés les avantages ou les difficultés à l'égard de la transsubstantiation. Il en sera encore de même au dix-septième siècle à propos des discussionssur l'esse nce de la matière et sur l'étendue cartésienne.

(1) Ces objections sont rapportées par M. Jourdain, *Philosophie de saint Thomas*, t. II, p. 91.

(2) Non obstare unitati entis pluralitatem formarum, modo una sit ultima et completa, ad quam cæteræ ordinentur. (*Doctoris subtilis quæstiones super libris Aristotelis de anima*, par Hugo Cavellus, Lugd., 1625, petit in-4, Disputatio prima de animæ substantia, sectio IV.)

Duns Scot s'applique, il est vrai, à définir cette forme de façon à ne pas faire de l'homme un être par accident, en amoindrissant, autant que possible, sa réalité par rapport à celle de l'âme. La forme de corporéité est, dit-il, une forme de sa nature incomplète, qui dispose la matière sur laquelle l'âme agit, et qui, en conséquence, périt aussitôt que l'âme s'est retirée. Il ne veut donc pas qu'on la confonde avec l'âme végétative de quelques autres philosophes, qui est en elle-même une forme complète et qui continue d'être en l'absence de l'âme sensitive et intellective (1). Ainsi se flatte-t-il d'échapper aux conciles qui ont condamné la pluralité des âmes. Si on voulait faire un rapprochement entre la doctrine de Scot et les doctrines modernes, on trouverait peut-être une certaine analogie entre sa forme de corporéité et la doctrine des propriétés spéciales inhérentes à la matière organisée.

Le plus célèbre des disciples de Scot, François de Mayronis, *doctor illuminatus et acutus*, doit être aussi nommé parmi les adversaires de l'animisme. Un autre Franciscain beaucoup plus célèbre, mais en général très-infidèle à son maître Duns Scot, Ockam, le chef de la secte des Nominalistes, a pris parti pour la pluralité des âmes. Il distingue dans l'homme deux âmes, l'une intellective, l'autre sensitive et végétative, ce qui nous paraît fort peu en harmonie avec sa fameuse règle : *Frustra fit per plura quod fieri possit per pauciora.* Aussi

(1) Non sequitur hinc admittendo formam corporeitatis animam advenire per accidens, quia forma corporeitatis est natura sua forma incompleta, disponens materiam animæ, et ideo statim perit ablata anima, ut vegetativa in sua ratione est forma completa, persistens sine sensitiva et intellectiva. (*Ibid.*)

fut-il abandonné en ce point par ses disciples, à l'exception de Thomas Bricot (1).

Mais quelle qu'ait été l'opposition des Franciscains, la prépondérance demeure à saint Thomas et à sa doctrine, à l'ordre des Dominicains dans la théologie et la philosophie du moyen âge. Rien ne le prouve mieux que la règle imposée par Ignace de Loyola au nouvel ordre des jésuites, dont il est le fondateur, de suivre en théologie la doctrine de l'Ange de l'école. La théologie et la philosophie de saint Thomas furent enseignées dans toutes les écoles des jésuites; les discussions qu'ils eurent avec les Dominicains ne portèrent que sur l'interprétation, plus ou moins exacte, de la pensée de leur commun maître. C'est sous l'influence du Thomisme que les jésuites de Coïmbre composèrent leurs célèbres commentaires sur toutes les parties de la philosophie d'Aristote. Entre autres doctrines, communes à Aristote et à saint Thomas, ils soutiennent, en s'appuyant sur les conciles de Vienne et de Latran, que l'âme raisonnable est la forme du corps et qu'il n'y a pas deux âmes, mais une seule dans la nature humaine.

Citons seulement le plus célèbre de tous, François Suarès, dont le *Tractatus de anima* est un des plus savants et des plus remarquables commentaires du Traité

(1) Fromondus, *De anima*, lib. I, cap. v.

Parmi les doubles dynamistes de cette époque, il faut mentionner Paul de Venise (*Paulus Venetus*), de la fin du quatorzième siècle. Non-seulement il admet deux âmes profondément distinctes, l'âme sensible qui est corruptible, et l'âme rationnelle qui est immortelle, mais en outre une multitude d'âmes végétatives résidant dans chaque organe, les unes dans les os, les autres dans la chair, etc. (Voir Hugo Cavellus, *Quæstiones doctoris subtilis*, disputatio prima.) Citons encore Zabarella qui admet trois âmes, *Lib. de facultate animæ*, cap. VIII.

de l'âme d'Aristote. François Suarès justifie, éclaircit, harmonise dans toutes leurs parties, les deux définitions de l'âme d'Aristote : L'âme est la première entéléchie d'un corps organisé ayant la vie en puissance, et l'âme est le premier principe par lequel nous nous nourrissons, nous sentons et nous pensons. Enfin il conclut que, conformément à la foi, conformément à Aristote et à la raison naturelle, conformément au plus grand nombre des philosophes : « principium intelligendi, « quo homo principaliter intelligit, et quod est pro- « prium principium et subjectum intellectivæ humanæ « potentiæ, esse veram, substantialem et essentialem « corporis humani formam, tam secundum catholicam « fidem quam secundum rationem (1). »

En dehors des Dominicains, des Scotistes, des Thomistes, la même thèse fut en général soutenue par les péripatéticiens purs du quinzième et du seizième siècle. Ainsi, au nom de l'unité de l'homme, Pomponat combat la distinction de deux âmes, l'une intellective, l'autre sensitive. Si l'homme n'était pas composé d'une âme et d'un corps, comme de la forme et de la matière ; si l'un était seulement le mobile et l'autre le moteur, il n'y aurait pas plus d'unité, dit Pomponat, entre l'âme et le corps qu'entre les bœufs et la charrue. S'il y avait plusieurs formes substantielles, une essence pour sentir et une essence pour comprendre, comment serais-je le même être qui souffre et qui comprend (2) ?

Enfin Jules-César Scaliger a soutenu la cause de l'a-

(1) *Tractatus de anima*, lib. I, cap. XII, t. III de l'édition de Venise, 1740, en 23 vol. in-folio. Ce traité, interrompu par la mort, a été continué par un de ses disciples à partir du chapitre XIII.

(2) *De immortalitate animæ*, cap. IX.

nimisme contre Cardan avec beaucoup de vigueur et avec une certaine originalité (1). Il anticipe sur Perrault et sur Stahl en rapportant à l'âme, en tant qu'intelligente et raisonnable, les opérations de la vie. En effet, pour lui, comme pour Hugues de Saint-Victor, l'essence de l'âme est la raison, et rien de ce qui appartient réellement à l'âme ne peut manquer de raison. Il combat donc les anciens et les modernes qui ont distingué deux parties dans l'âme, l'une raisonnable, l'autre irraisonnable (2). Rien ne saurait, dit-il, lui persuader que notre âme, substance immatérielle, particule, pour ainsi dire, de Dieu, soit composée en aucune façon, et surtout de deux choses contraires en acte. C'est là même, ce qui a induit non-seulement Platon, mais plusieurs des nôtres, abusant de la raison non sans une très-forte apparence de raison, à admettre trois âmes distribuées en diverses parties du corps. Mais l'homme, au lieu d'une véritable unité, ne serait plus qu'un amas de parties, un Géryon, une Chimère (3).

Cependant, s'il n'y a qu'une âme, et si cette âme ne

(1) J. C. Scaligeri *Exotericarum exercitationum liber de subtilitate ad Hieronymum Cardanum.* Francofurti, 1576, gros in-8.

(2) *An sit in humana anima* τὸ ἄλογον. Exercit. 307, n° 5.

(3) Nulla tamen apud me viget ratio quæ mihi persuadeat animam nostram, substantiam immaterialem, Dei quasi particulam quamdam, ullo modo esse compositam, præsertim ex duobus actu contrariis... Hæc sententia ferenda non est. Quocirca non solum Plato tres animas totidem certis locis dispescebat, sed etiam e nostris quidam, non sine validissima ratione a ratione abutentes. Esset enim homo unum quasi cumulus partibus coagmentatis. Ac propterea nullis artibus ejus vera ratio comprehendi posset. Non verus homo, sed verus Geryon, veraque Chimæra ac si quid trinum triplexve ab Ausonio animadversum est. (*Ibid.*)

peut agir qu'avec raison, comment accomplit-elle les opérations de la vie? L'âme, il est vrai, selon Scaliger, agit sans réflexion et sans raisonnement, en tant que puissance vitale, en tant qu'elle meut le cœur, qu'elle change en suc les aliments, qu'elle les répand par tout le corps. Mais elle n'agit pas sans raison : « sine ratio- « cinatione quidem, id est sine deductione argumento- « rum, sine ratione non. » Scaliger fait ici exactement la même distinction entre *ratio* et *ratiocinatio*, que fera Stahl entre λόγος et λογισμός, pour caractériser la connaissance qui accompagne l'exercice de la puissance vitale de l'âme. Comment, selon Scaliger, l'âme agirait-elle sans raison, puisqu'elle a devant elle, sans aucun intermédiaire, la fin, c'est-à-dire la vie, l'existence même par rapport à laquelle elle agit (1).

Il réfute Cardan qui, parce que l'âme ignore les mouvements qu'elle accomplit dans le corps, concluait que ces mouvements ne lui appartiennent pas. Quoique l'âme agisse dans la formation et la conservation du corps, sans objet et sans imagination, *sine objecto*, *sine phantasia*, cependant elle sait qu'elle se sert des organes qu'elle construit, elle sait même comment elle doit s'en servir. L'auteur de l'âme a mis en elle certaines règles plus ou moins générales pour la conservation de son union avec le corps, dont le soin et la direction ne pouvaient être qu'au dedans d'elle, et non pas en dehors. C'est pour la conservation de cette union qu'elle accomplit, conformément à ces règles, toutes les fonctions organiques (2). On voit comment Scaliger,

(1) Adest enim præsens ei finis sine ullo medio, id est vita ipsa atque existentia propter quod operatur. (*Ibid.*)

(2) Fallitur (Cardanus) ubi animam dixit ignaram suarum functio-

faisant du λόγος l'essence même de l'âme, est conduit à supposer que l'âme agit, sinon avec raisonnement et réflexion, au moins avec connaissance de cause, dans les opérations de la vie, et même dans la formation du corps.

A la suite de Scaliger, mentionnons Saumaise, l'auteur de la savante dissertation, que nous avons citée, sur l'âme triple de Platon. Comme Scaliger, Saumaise dit que l'homme, avec trois âmes, serait un véritable Géryon, et même un monstre plus horrible encore; car si Géryon avait trois âmes, il avait trois corps, tandis que l'homme n'en a qu'un. En outre, si des trois facultés de l'âme on fait trois âmes, n'en faudra-t-il pas une quatrième pour les relier ensemble et les ramener à l'unité (1) ?

Cette revue rapide suffit pour prouver que la thèse de l'unité de la forme a dominé dans la philosophie du moyen âge, comme dans l'antiquité.

num. Nihil enim movet in corpore animato, nisi anima. Alioqui plures essent formæ et plura prima. Neque continuo verum est : movet sine imaginatione ac desiderio, ergo motis non est animæ functio. Natura enim animali anima est. Ipsa sibi fabricat dentes, calces, cornua ad vitam tuendam. Itaque iis et utitur et scit quo sit utendum modo, sine objecto aut phantasia ulla. Qui animam fecit certis eam præceptis oneravit, partim generalibus, partim contractioribus. Illa sunt quæ pertinent ad unionem suam cum corpore conservandam, cujus nullus auctor extimus esse debet. Ejus itaque studiosa movet cor, coquit in ventriculo, recoquit in jecore, perficit in venis, digerit in membra, mutat in corpus, sufficit, unit, instaurat, redintegrat. (Exerc. 107, p. 29.)

(1) *Notes sur Épictète*, p. 135. C'est une objection d'Aristote : Τί οὖν δή ποτε συνέχει τὴν ψυχήν, εἰ μεριστὴ πέφυκε ;

CHAPITRE X.

Philosophie de la Renaissance, réaction contre l'unité de la forme.— Antécédents des archées de J. B. Van Helmont. — Paulus Venetus, Paracelse. — Doctrine de J. B. Van Helmont. — Origine et siége de l'âme sensitive. — Le duumvirat. — Siége de l'âme raisonnable et immortelle. — Les archées intermédiaires entre l'âme sensitive et le corps. — Définition de l'archée. — Du rôle des archées. — Archées secondaires, archée principal. — Triple nature de l'homme d'après le Zohar et la Cabale. — Triple nature de l'homme d'après Robert Fludd. — Bacon. — Double division de la philosophie de l'âme humaine. — Deux âmes différentes par leur origine, leur nature et leur destinée. — Double dynamisme de Gassendi semblable à celui de Bacon. — Arguments de Gassendi en faveur de la dualité. — Comment il cherche à la concilier avec l'unité de l'homme. — Les âmes multipliées, non-seulement dans l'homme, mais dans la nature entière. — Le *De sensu rerum* de Campanella. — Ames raisonnables attribuées à la terre et aux astres par Kepler. — L'intelligence des bêtes exagérée. — Réaction de Descartes. — L'animisme néanmoins demeure la doctrine commune. — Témoignages de François Suarès, de Daniel Sennert, Charron, Gassendi.

Au sein de la réaction contre la philosophie scholastique, on vit, au quinzième et au seizième siècle, se produire un certain nombre de théories sur l'homme, où l'âme unique d'Aristote et de saint Thomas fut divisée et brisée, pour ainsi dire, en autant d'âmes distinctes que de facultés intellectuelles ou de fonctions organiques. Sous l'influence de la Cabale, de la doctrine de l'émanation, du mysticisme ou de l'alchimie, il y eut alors comme un débordement d'âmes dans l'homme et dans la nature. Si l'École de Montpellier veut à toute force des ancêtres et des aïeux pour son

entité du principe vital, c'est là qu'elle en trouvera, sans faire aucune violence aux textes et aux doctrines.

De tous les systèmes de cette époque qui ont, plus ou moins, multiplié les âmes et les principes de vie dans l'homme, le plus célèbre est celui des archées de J.-B. Van Helmont.

La théorie des archées n'est pas sans antécédents. Paulus Venetus avait admis dans l'homme, non-seulement deux âmes ayant une existence à part et de nature opposée, l'âme sensible qui est corruptible, et l'âme raisonnable qui est immortelle, mais en outre plusieurs âmes végétatives présidant aux diverses parties du corps, l'une dans les os, l'autre dans la chair (1).

Mais un antécédent plus direct et plus immédiat se trouve dans la doctrine de Paracelse. En effet, selon Paracelse, qui s'inspire lui-même des idées de son maître Basile Valentin, il y a des principes actifs d'organisation et de vie répandus dans tous les êtres de la nature. Il les appelle esprits du sel, du soufre, du mercure dans les minéraux, esprit végétal dans les plantes, et esprit animal ou archée dans les animaux. Dans l'homme, au-dessous de l'âme raisonnable, il met un aussi grand nombre d'archées, qu'il y a d'organes distincts et de fonctions particulières de la vie. Tous ces esprits, tous ces archées ne sont que des transformations diverses de l'esprit universel, qui est l'essence de toutes choses (2).

Les archées de Paracelse nous conduisent à ceux de J.-B. Van Helmont. A côté de l'âme raisonnable et immortelle, Van Helmont place une âme sensitive et

(1) *Summa de anima*, cap. v.

(2) Voir le Mémoire de M. Franck, sur Paracelse, dans le *Moniteur* du 2 et du 3 nov. 1853.

périssable. Cette seconde âme n'a pas toujours existé dans l'homme, mais seulement à partir de la chute, *homo ante lapsum carebat anima sensitiva* (1). Le fruit défendu l'a fait jaillir du corps comme l'étincelle du caillou.

L'homme, avant la chute, n'avait qu'une âme, l'âme raisonnable, spirituelle et immortelle, gérant immédiatement le corps et lui communiquant son immortalité. Mais, après la chute, à cette âme immortelle est venue se substituer dans le gouvernement du corps, comme son vicaire et son lieutenant, une âme sensitive et périssable, semblable à une flamme qui, à chaque instant, se consume et peut s'éteindre (2). Ce n'est ni dans le cerveau, ni dans le cœur, mais à l'orifice supérieur de l'estomac, que Van Helmont place le siége de l'âme sensitive. Parmi les raisons qu'il en donne, il en est qui ne sont que bizarres et puériles ; il en est d'autres qui attestent qu'il a observé, mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, l'influence de l'estomac sur les maladies et sur l'organisation tout entière (3). L'estomac est en une liaison étroite avec la rate; tous deux, quoique séparés, conspirent à une même fin et sont dans la plus étroite alliance. A ces deux organes, qui dominent le corps, Van Helmont donne le nom de duumvirat. Le

(1) *Ortus medicinæ, id est initia physicæ inaudita.* Amst., 1648, in-4. cap. *Mortis introitus in naturam,* p. 644. — Pour l'intelligence du système de Van Helmont, je me suis aussi servi de la Préface et de la traduction libre et abrégée de ses œuvres, par Jean Leconte, docteur en médecine. In-4, Lyon, 1670.

(2) Successit caduca anima sensitiva obiens vicariatum mentis vitæque necessitatibus providens, ipsamet, instar flammæ, in horas labilis et extinguibilis. (*Ibid.*, cap. *Vita longa,* p. 736.)

(3) *Ibid.*, cap. *Sedes animæ,* p. 290.

corps est placé tout entier sous l'action de gouvernement, comme dit Van Helmont, de ce duumvirat, *regimen, jus duumviratus*. Quelquefois aussi il semble, par ce nom, désigner non plus simplement une dualité organique, mais une dualité psychologique, à savoir, d'une part, l'intelligence propre de l'âme raisonnable, et, de l'autre, la force imaginative de l'âme sensitive agissant par ses divers organes (1).

Tel est le siége de l'âme sensitive; quant à l'âme immortelle, elle n'en a pas d'autre que l'âme sensitive elle-même. En effet, dans le corps mortel tout entier, rien n'a plus d'affinité avec elle, rien ne lui offre une résidence moins indigne d'elle. Néanmoins l'âme sensitive, à laquelle elle est liée, l'offusque de son enveloppe et la voile de ses ténèbres. *Parilitas conjugii, unitas conjugalis, sociale jus hospitalitatis*, telles sont les métaphores par lesquelles Van Helmont s'efforce de marquer l'union intime de ces deux âmes; elles valent bien celles dont se servent les duodynamistes de nos jours pour sauver, au moins en apparence, l'unité de l'être humain.

L'âme sensitive demeure immobile, inébranlable dans le poste où l'a mise le Créateur; néanmoins elle agit sur toutes les parties de l'organisme, non pas, il est vrai, par un commerce de vapeurs ou une continuité de tuyaux, mais par une action de gouvernement, *actio regiminis*, par un commandement semblable à celui d'un souverain absolu. Pas plus que l'âme sensitive ne se meut, malgré la distance des organes sur

(1) Constat duumviratus intellectus proprio mentis immortalis, atque insuper intellectu sive vi phantastica animæ sensitivæ utentis suis organis diversimode distributis. (*Ibid.*, cap. *Jus duumviratus*.)

lesquels elle agit, pas plus elle ne se divise, malgré la diversité des offices qu'elle remplit, parce qu'elle n'agit pas directement, mais par l'intermédiaire d'archées placés sous sa dépendance.

Qu'est-ce qu'un archée? La définition que donne Van Helmont de leur nature n'est pas très-claire : « Constat archæus ex connexione vitalis auræ velut « materiæ cum imagine seminali, quæ est interior « nucleus spiritualis, fecunditatem seminis continens, « est autem semen visibile hujus tantum siliqua (1) : » C'est donc une sorte de souffle vital, qui en est comme la base et la matière, avec une image séminale, qui en est comme la forme, le noyau spirituel, où réside la fécondité de la semence, et dont la semence visible n'est que l'enveloppe. Cette image séminale est le type, que chaque archée réalise, comme un modèle, dans l'être auquel il préside. Ce n'est pas seulement dans l'homme, mais dans tous les êtres de la nature, et jusque dans les métaux, où cet air de vie est épaissi et solidifié, que Van Helmont met des archées : « Singulis hoc donum obtigit quod archæus vocatur (2). »

Quel est maintenant le rôle de ces archées? Ils sont la cause efficiente interne de tous les mouvements d'un être, de sa forme, de sa génération : « Quidquid igitur « in mundum venit necesse est habeat archæum suorum « motuum initium, excitatorem et directorem internum « generationis (3). » Van Helmont appelle l'archée l'artisan et, d'une manière plus énergique encore, le Vulcain de la génération. Comme tout acte corporel

(1) *Ibid.*, cap. *Archæus faber.*, p. 40.
(2) *Ibid.*, *ibid.*
(3) *Ibid.*

vient nécessairement aboutir à un corps, tout aussitôt l'archée se revêt d'un vêtement corporel. Il prélude à la naissance d'un être, il préside aussi à tous ses développements ; il ne l'abandonne qu'au moment où il disparaît de la scène de la vie. Parcourant tous les coins et recoins de la semence, il commence, dès l'origine, à en transformer la matière, conformément à l'image qu'il doit réaliser. Là il fixe la place du cœur, ici du cerveau ; pour veiller à chaque organe, pour en régler les fonctions par rapport à son but, il met partout des surveillants immobiles, des archées secondaires qu'il appelle, *particulares viscerum archæi*, chargés d'accomplir telle ou telle fonction organique particulière, et placés sous la domination de l'archée principal (1). Cet archée principal, chef de tous les autres, est l'organe immédiat de l'âme sensitive. L'âme sensitive y est logée comme en une sorte de récipient, de même que l'âme immortelle est elle-même logée dans l'âme sensitive. L'archée principal, de la rate où il siége, préside à toutes les actions vitales et surveille l'organisme tout entier.

Toutefois cet archée principal n'a pas reçu une sagesse infaillible en partage ; ce sont ses erreurs, ses passions, ses déréglements, ses emportements qui sont

(1) Perambulat sui seminis latebras omnes et recessus incipitque materiam transformare juxta imaginis suæ entelecheiam. Hic enim cor locat, ibi vero cerebrum designat, atque ubique immobilem habitatorem præsidem ex universali sui monarchia determinat, juxta exigentiæ et partium et destinationum fines. Præses demum ille, manet curator, rectorque internus finium in obitum usque. Alter vero fluctuans, nulli assignatus membro, intuitum servat super particulares membrorum naucleros, lucidus ac ferians nunquam. (*Ibid.*, cap. *Archæus faber*, p. 40.)

la cause de toutes les maladies et qu'il faut chercher à prévenir ou à apaiser à tout prix (1).

Ainsi, selon Van Helmont, il y a dans l'homme, d'abord l'âme raisonnable, puis l'âme sensitive, en qui elle réside; puis, sous l'empire de l'âme sensitive, un archée central présidant à tout l'organisme, et sous la dépendance immédiate de cet archée principal, des archées particuliers qui président à chaque fonction particulière, avec une existence propre, et jusqu'à un certain point indépendante (2). L'homme n'est plus un être un, ni double, ni triple, c'est une véritable légion. Au milieu de ce morcellement de la pensée et du sentiment, du sentiment et de la vie et de toutes les fonctions vitales, quel gouvernement, quel duumvirat pourra maintenir l'ordre et l'unité?

D'après le Zohar et la Cabale, dont les doctrines exercèrent alors une si grande influence, l'homme, image de Dieu et du monde, se compose d'une triple nature : 1° D'un esprit, degré le plus élevé de son être; 2° d'une âme, siége du bien et du mal; 3° d'un esprit plus grossier immédiatement en rapport avec le corps (3).

C'est sous l'influence de la Cabale que Robert Fludd donne aussi trois âmes à l'homme.

Il divise l'univers en trois régions de nature différente, correspondant aux trois personnes de la Trinité et représentant trois degrés divers d'émanation du pre-

(1) Voir *ibid.*, la dissertation *De cicuta aquatica.*

(2) Il dit de ces principes divers dans l'opuscule intitulé : *Vita brevis* : « Quæ singulæ in tantum a vita communi hominis sunt diremptæ quantum illa quæ diversas habent existentias. »

(3) Voir la *Kabbale*, ou philosophie religieuse des Hébreux, par M. Franck.

mier principe des choses. Il retrouve aussi trois parties dans l'homme fait à l'image de l'univers, la tête, la poitrine, le ventre, chacune siége d'une âme particulière. La première est le siége de l'âme intellectuelle, étincelle de l'âme universelle; la deuxième, de l'âme vitale, formée de l'éther le plus pur, principe de l'activité et de la vie morale; la troisième, de l'âme sensitive qui réside dans le sang et qui est agent de toutes les fonctions organiques. Voilà donc trois âmes bien distinctes, non-seulement par leurs fonctions, mais par leur siége, leur origine et leur substance. Nous passons les rêveries de Robert Fludd sur les correspondances et les sympathies de ce petit monde de l'homme avec le grand monde de l'univers. Aux philosophes néoplatoniciens, mystiques et cabalistiques de cette période, il ne coûtait rien de multiplier, soit dans l'homme, soit dans la nature, des âmes qui, au fond, n'étaient que des transformations de l'esprit universel ou des degrés divers d'émanation du principe divin des choses.

Avec une méthode plus sévère, avec la prétention de demeurer fidèles à l'observation, Bacon et Gassendi ont cru devoir adjoindre à l'âme raisonnable une seconde âme, d'une nature inférieure, pour le gouvernement du corps.

Bacon divise la philosophie de l'âme humaine en deux sciences distinctes, ayant chacune un objet différent. La première est la science du souffle de vie ou de l'âme raisonnable, à laquelle il donne pour origine le souffle de Dieu, d'après cette parole de l'Écriture : *Spiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Voilà donc une première âme, raisonnable, divine, immortelle. La seconde partie de la science de l'âme

humaine a pour objet une seconde âme, l'âme irrationnelle, sensitive, commune à l'homme et aux animaux, qui vient, non du souffle de Dieu, mais du limon de la terre, d'après l'Écriture : *Formavit hominem de limo terræ*. L'âme sensitive est corporelle, mais d'une matière atténuée par la chaleur, au point d'être rendue invisible; c'est un fluide qui tient de la nature de l'âme et de la flamme.

Bacon, malgré ces textes de la Bible, prétend fonder cette distinction de deux âmes, non sur la théologie, mais sur la philosophie. Quelle n'est pas en effet la précellence de l'âme humaine sur les âmes des brutes ! Partout où la dignité l'emporte à un tel degré, il y a lieu, selon Bacon, d'établir une différence spécifique. Il repousse la méthode de ces philosophes qui traitent confusément, sans aucune distinction, de toutes les fonctions de l'âme, comme si l'âme humaine, semblable au soleil entre les planètes, ou à l'or entre les métaux, ne différait que par le degré des âmes des animaux.

Bacon considère ensuite en particulier chacune de ces deux grandes divisions de la philosophie de l'âme humaine. Il indique les diverses questions relatives à l'âme raisonnable. Est-elle native ou adventive, séparable ou inséparable, mortelle ou immortelle, en quoi est-elle attachée aux lois de la matière et en quoi en est-elle affranchie? Or, quoique toutes ces questions soient susceptibles d'une investigation plus profonde et plus exacte de la part de la philosophie, cependant, suivant Bacon, c'est à la religion seule qu'il faut en abandonner la décision, de peur de tomber dans l'erreur. La science de cette âme doit être, dit-il, puisée à

cette même source divine d'où découle sa substance. Quant à la science de l'âme sensible, il veut bien la laisser dans le domaine de la science humaine, mais en se plaignant que tout encore y reste à faire.

Voilà un double dynamisme bien net et bien déterminé ; voilà deux âmes n'ayant rien de commun ni les fonctions, ni la nature, ni l'origine. L'École de Montpellier n'a pas manqué de se prévaloir de l'autorité de Bacon. C'est en l'honneur de Bacon, mais inexactement, que M. Lordat a donné à sa doctrine le nom d'*alliance des deux puissances dynamiques*. Bacon, il est vrai, dans ses divisions de la science de l'homme, distingue une branche qui a pour objet le lien de l'âme et du corps, et qu'il appelle doctrine de l'alliance, *doctrina de fœdere ;* mais cette doctrine de l'alliance est la science des rapports de l'âme et du corps, du physique et du moral, qui subsiste au sein de l'animisme, comme du double dynamisme, et non pas la science de l'alliance de l'âme raisonnable avec l'âme sensitive. D'ailleurs si Bacon est un grand esprit, s'il a eu des vues fécondes et originales sur l'avenir des sciences, ce n'est ni un métaphysicien, ni un psychologue, dont on puisse opposer l'autorité à celle d'Aristote ou de Leibniz.

Le double dynamisme de Gassendi ressemble beaucoup à celui de Bacon. Sur cette question du nombre des âmes, comme en tout le reste, Gassendi est profondément opposé à Descartes. Suivant Descartes, il n'y a qu'une âme dans l'homme, suivant Gassendi, il y en a deux. Rien, suivant Descartes, n'est plus clair à l'âme que l'âme elle-même ; rien, au contraire, suivant Gassendi, n'est plus obscur. L'âme n'a pas seulement la raison, par où elle s'élève au-dessus de l'animal, mais

aussi des fonctions communes avec l'animal ; voilà une des principales causes de cette obscurité. De là une grande difficulté pour déterminer sa nature, de là, un problème susceptible de deux solutions : 1° l'âme, quoique simple, a deux ordres de facultés, les unes s'exerçant sans organes, les autres avec les organes ; 2° l'âme est composée de deux parties, l'une pour la pensée et l'autre pour la vie, l'une spirituelle, l'autre matérielle, l'une d'origine divine, l'autre d'origine humaine. C'est cette dernière opinion qu'embrasse Gassendi, tout en avouant que la première est la doctrine commune et la plus autorisée (1). Mais il cite un certain nombre de théologiens catholiques qui ont tenu pour la doctrine contraire, et il prétend que les décisions des conciles ne s'appliquent qu'aux deux âmes raisonnables des Manichéens, et non à la dualité telle qu'il l'entend.

Il y a donc, selon Gassendi, deux âmes dans l'homme, l'âme sensitive et végétative, qui est matérielle, et l'âme raisonnable, qui est spirituelle. Comment, dit-il, ne pas donner à l'homme une âme de plus qu'à l'animal, puisque, en outre des fonctions de l'âme sensitive, qui leur sont communes, et qu'il est convenable d'attribuer à une même âme, il en exerce d'autres, qui lui sont spéciales, et d'une nature tellement supérieure, qu'elles ne peuvent appartenir qu'à une âme tout à fait dissemblable ? Comment expliquer autrement la lutte des sens et de la raison, comment concevoir qu'une substance simple puisse s'opposer à elle-même ? Autant vaudrait admettre dans la substance simple du feu deux facultés

(1) *Physicæ* sectio III, *Membrum posterius*, lib. III, cap. IV.

opposées, l'une le froid, l'autre le chaud. *Nihil potest sibi adversari*, telle est la maxime empruntée à Platon, qu'oppose Gassendi à l'unité de la forme. C'est un argument que nous retrouverons encore sur notre route et dont nous aurons occasion de discuter la valeur.

Grâce à cette division en deux âmes, il paraît à Gassendi que tout s'éclaire et s'explique dans la nature de l'homme. On voit, dit-il, la part de Dieu et de l'homme dans la génération de l'être humain ; la part de Dieu, c'est l'âme immortelle créée par lui, la part de l'homme, c'est l'âme sensitive, *quæ advenit cum semine et traduce*. On comprend donc comment, par un côté, l'homme est immortel et tient aux anges, comment, par l'autre, il est mortel et semblable aux bêtes.

Gassendi fait de grands efforts pour prouver que l'unité de la nature humaine n'est nullement compromise par cette dualité de principes. Il est vrai, dit-il, que nous parlons toujours de l'âme, comme d'une seule et même âme ; mais ne parlons-nous pas toujours aussi de l'homme comme d'un seul et même être? Or, de même que l'homme est un, quoique composé d'âme et de corps, de même l'âme humaine sera une, quoique composée de l'âme raisonnable et de l'âme sensitive. Si on dit l'âme humaine tout court, c'est qu'on ne parle que de l'âme raisonnable, sans faire mention de l'âme sensitive, c'est-à-dire, en ne la désignant que par la partie la plus noble, et en la laissant dans la partie inférieure.

Cependant Gassendi comprend bien que cette réponse est superficielle, et ne va pas au fond de la difficulté. Peu importe, en effet, qu'on parle de l'homme et

de l'âme au singulier ou au pluriel, l'homme ne sera-t-il pas nécessairement deux, étant composé de deux âmes? Gassendi cherche donc à établir, pour sauver l'unité de l'homme, que l'âme sensitive n'est à l'âme raisonnable que dans le rapport de la puissance à l'acte, et du corps à l'âme. L'homme est un, dit-il, quoique composé d'âme et de corps et de tant de diverses parties; il est un, parce que ces parties s'adaptent, parce que le corps est puissance, tandis que l'âme est acte, ou bien parce que l'un reçoit, tandis que l'autre est reçu; pourquoi donc ne pas concevoir de la même manière le rapport de l'âme sensitive? L'âme humaine ne sera-t-elle pas une, *aliquid unum per se*, en tant que l'âme sensitive sera comme une puissance qui reçoit, *potentia excipiens*, et l'âme raisonnable comme un acte reçu, *actus exceptus*, de telle sorte que leur composé, parfaitement cohérent, ne forme qu'un seul acte qui, reçu à son tour par le corps, constitue avec lui une véritable unité. Mais toute la question est de savoir si Gassendi enlève ou conserve à cette âme sensitive une réalité propre; s'il la lui enlève, ce n'est plus une âme, s'il la lui conserve, il ne se peut pas qu'elle ne fasse qu'un seul et même être avec l'âme raisonnable.

C'est de la même manière, mais sans plus de succès, que Gassendi essaie de répondre à l'objection de l'impossibilité pour une même matière de recevoir plusieurs formes. De l'une de ces deux formes il ne fait qu'une simple disposition à en recevoir une autre, *velut dispositio ad habendum aliam;* l'âme sensitive est dans la matière, mais seulement de telle façon, que, par son intermédiaire, et comme par une sorte de disposition à la recevoir, l'âme raisonnable survenant puisse à son

tour y résider. Enfin, selon Gassendi, il est généralement admis que la nature ne peut lier immédiatement ensemble les extrêmes ; de là la nécessité d'un intermédiaire entre l'âme raisonnable et le corps ; or, cet intermédiaire est l'âme sensitive. L'âme sensitive est donc pour Gassendi, suivant une expression de Joseph de Maistre, une sorte de moyenne proportionnelle entre l'âme et le corps.

Ainsi Gassendi, pas plus que ceux qui sont venus après lui, n'a résolu la grande difficulté inhérente à la doctrine d'un double dynamisme humain. Vouloir faire une véritable unité avec deux êtres séparés, avec deux âmes substantiellement distinctes, ou bien chercher un milieu entre l'esprit et la matière, n'est-ce pas se débattre vainement au sein d'une contradiction ?

Non-seulement les prédécesseurs, ou même les contemporains de Descartes, multipliaient les âmes dans l'homme, mais ils les prodiguaient, en même temps que la vie, dans la nature tout entière.

Thalès, d'après Aristote, disait que le fer a une âme, parce qu'il attire l'aimant. Cardan et Paracelse ne se contentent pas d'animer l'aimant, ils donnent une âme à tous les métaux sans exception. Cependant tous deux sont encore dépassés, en prodigalité de vie, de sentiment et d'âmes de toute sorte par Campanella, qui est presque un contemporain du *Discours de la méthode*. Campanella en effet, non content d'admettre, comme Bacon, deux âmes dans l'homme, l'une d'un air chaud et mobile émanée du soleil, l'autre spirituelle et immortelle émanée directement de Dieu, donne la vie, avec une âme, non pas seulement végétative, mais sensitive à tous les

éléments, à l'air, à l'eau, au feu, à la terre, aux pierres. A tous les êtres inorganiques sans exception, indépendamment de la vie, il attribue un certain degré de sentiment et de connaissance, plus ou moins clair ou confus. Telle est la doctrine qu'il développe dans le *De sensu rerum* (1). Comme il n'y a rien dans les effets qui ne soit dans les causes, il n'y a rien dans les éléments dont les animaux sont formés qui, suivant lui, ne doive sentir aussi. C'est par sentiment et par instinct que l'aimant se tourne vers le pôle, que la pierre tombe ; l'espace lui-même est doué de sentiment, *appetitivo sensu*, par lequel il attire les corps à lui et ne souffre point de vide dans la nature. Campanella suppose que les montagnes elles-mêmes ont poussé comme des plantes, en vertu d'un principe vital intérieur. Enfin, voici la conclusion de son ouvrage : *Mundus ergo totus est sensus, vita, anima.*

Mais un bien plus grand esprit, Képler, qui a découvert les lois fondamentales de l'astronomie, sous l'influence d'idées néoplatoniciennes et mystiques, s'égarait aussi dans des bizarreries et des rêves dignes de Cardan et de Campanella. Non-seulement il fait de la terre un être animé, mais il lui donne une âme raisonnable. C'est cette âme qui, à l'aspect de certaines positions des astres, se trouble et s'agite, produit les météores et les tempêtes, tandis qu'elle demeure calme en face d'autres états du ciel. En vertu des analogies les plus bizarres

(1) Voici le titre complet, qui est comme un résumé de toute la doctrine : « De sensu rerum ; pars mirabilis occultæ philosophiæ ubi demonstratur mundum vivam esse Dei statuam beneque cognoscentem, omnesque illius partes partiumque particulas sensu donatas esse, alias clariori, alias obscuriori quantus sufficit ipsarum conservationi. »

et les plus puériles, Képler croit reconnaître, dans le sein de la terre et à sa surface, des organes et des fonctions qui correspondent exactement aux organes et aux fonctions de notre corps (1).

Mais la terre elle-même, selon Képler, n'est qu'un membre faisant partie d'un immense organisme. Tous les astres sont animés comme elle ; s'ils se meuvent dans l'espace suivant des courbes savantes, sans se heurter les uns les autres, sans troubler l'harmonie de l'univers, c'est à cause d'une âme intelligente et directrice qui les anime et les guide, comme un pilote à travers l'espace. Au centre du système planétaire est le soleil, siége d'une intelligence parfaite.

Non-seulement on mettait des âmes là où il n'y en a pas, mais là où il y en a réellement, dans les animaux par exemple, on avait le tort de les rehausser outre mesure, de les élever presque au niveau de l'âme humaine. Ainsi bon nombre d'écrivains, d'érudits, de philosophes du seizième siècle, tels qu'Étienne Pasquier, Laurent Valla, Rorarius, Campanella, Montaigne, Charron, et enfin Gassendi lui-même s'efforcent de prouver que les animaux sont doués de raison, et qu'ils ont un langage semblable au nôtre. Nul doute que cette prodigalité de vie, d'âmes et de facultés intellectuelles n'ait contribué, en outre des principes généraux de sa métaphysique, à jeter Descartes dans l'excès contraire du mécanisme physiologique, de la négation absolue de la vie et de toutes les âmes, sauf l'âme humaine, c'est-à-dire dans l'automatisme des bêtes.

Néanmoins, malgré tous ces systèmes bizarres qui

(1) *Harmonices mundi*, lib. IV, cap. VII.

multiplient les âmes dans l'homme et dans la nature, en dépit de toute cette féerie de forces, de puissances et de facultés personnifiées, c'est l'animisme qui demeure, jusqu'à Descartes, la doctrine dominante, ou même la doctrine commune, de l'aveu, non-seulement de ceux qui le professent, mais de ceux-là mêmes qui le combattent, qui assistent plus ou moins indifférents à la lutte des opinions et des systèmes, tels que François Suarès, Daniel Sennert, Gassendi et Charron.

Selon François Suarès, l'animisme est la doctrine de presque tous les philosophes dans leurs traités sur l'âme, *idem tenent philosophi fere omnes in libro de anima* (1). Il dit la même chose des théologiens.

Je trouve le même témoignage dans Daniel Sennert. Daniel Sennert, né à Breslau en 1572, mort en 1637, professeur de médecine à l'université de Wittemberg, a joui d'une grande réputation pendant une partie du dix-septième siècle, et aujourd'hui même nous voyons son nom cité souvent avec honneur par M. Lordat. Dans son *Epitome scientiæ naturalis* (2), il pose la question de savoir s'il n'y a qu'une seule âme, ou bien s'il y en a plusieurs : « an in quolibet vivente sit unica « anima an vero plures ? » il répond : « Etsi vero utra- « que sententia viros eruditos et claros sectatores habet, « prior tamen, quæ ferè communis est, nobis proba- « bilior videtur.» Ainsi c'est la première opinion qui, au dire de Sennert, est presque l'opinion commune.

(1) *Tractatus de anima,* vol. III de l'édition de 1740, en 23 vol. in-4, lib. I, cap. XIV, p. 330.

(2) In-12, Amst., 1651, ultima editio, lib. VI. Il croyait, dit Bayle, que la semence de tous les êtres vivants est animée et que l'âme de cette semence produit l'organisation. (*Dictionnaire critique*, article SENNERT.)

Nous trouvons le même témoignage dans Charron : « La plus commune opinion est qu'il n'y en a (d'âme), en chacun homme qu'une en substance, cause de la vie et de toutes les actions, laquelle est tout en tout, et tout en chaque partie, mais elle est garnie et enrichie d'un très-grand nombre de diverses facultés et puissances, merveilleusement différentes, voire contraires les unes aux autres, selon la diversité des vaisseaux ou instruments dans lesquels elle est retenue et des objets qui lui sont proposés. Elle exerce l'âme sensitive et raisonnable au cerveau, la vitale et irascible au cœur, la naturelle végétative et concupiscible au foie, la génitale aux génitoires, ce sont les principales et les capitales ; ni plus ni moins que le soleil, un en son essence, départant ses rayons en divers endroits, échauffe en un lieu, éclaire en un autre, fond la cire, sèche la terre, blanchit la neige (1). »

Enfin, tout en combattant l'animisme, Gassendi est obligé, comme nous l'avons vu, de faire l'aveu que c'est à la fois la doctrine commune, en même temps que la plus autorisée (2).

Nous pouvons donc, en toute assurance, maintenir ici, ce que nous avions avancé dans notre mémoire, à savoir que l'animisme est la grande tradition en philosophie et en médecine. Sans doute le cartésianisme va lui porter un coup plus dangereux que les archées de Paracelse et de Van Helmont, que les deux âmes de Bacon

(1) *Traité de la sagesse*, liv. I, chap. xv, *De l'âme humaine en général*.

(2) Si quidem communis opinio quæ eamdem animam et sentientem et rationalem esse vult. (*Physica*, sectio III, *Membrum posterius*, lib. IX, cap. II.)

et de Gassendi ; il va le compromettre, pour un temps plus ou moins long, au sein de la philosophie spiritualiste ; mais néanmoins, dans toute l'histoire de la philosophie moderne, nous trouverons encore d'habiles et zélés défenseurs de la doctrine de l'unité de la forme.

CHAPITRE XI.

Descartes. —La vie transformée en mécanisme.—L'âme, pure pensée, incapable d'exercer ni fonctions vitales, ni même une action quelconque sur le corps. — Nul intermédiaire entre l'âme raisonnable et la matière brute. — Point de force inhérente à l'étendue essence de la matière. — Nécessité pour Descartes de donner une explication mécanique de la vie par les lois générales du mouvement. — Omission de l'explication des êtres organisés dans les *Principes*. — Tentative de Descartes pour combler cette lacune dans les traités de l'*homme et de la formation du fœtus*. — Ses travaux anatomiques. — Caractère général et principe de sa physiologie. — Hypothèse d'une machine de terre semblable au corps de l'homme.— Principe moteur de cette machine. — Formation du fœtus. — Automatisme des bêtes conséquence de la physiologie de Descartes. — Erreur de ceux qui n'ont pas pris l'automatisme à la lettre. — Influence de la physiologie de Descartes. — Écoles iatromécaniques et iatrochimiques. — Réserve de Malebranche au sujet de la physiologie de Descartes. — Aveu de Bossuet.

Avant Descartes, nous avons vu se produire divers systèmes sur la vie. Selon les uns, c'est une puissance de l'âme raisonnable, selon les autres, c'est une âme spéciale, selon d'autres une forme de corporéité, selon d'autres enfin, c'est le résultat de l'action d'une foule de petites forces isolées. Mais nul ne s'était encore avisé de dire que la vie est un simple mécanisme ou, ce qui revient au même, que la vie n'existe pas. Qu'y a-t-il dans les corps organisés et vivants ? Rien de plus, selon Descartes, que dans les corps inorganiques, c'est-à-dire rien que l'action sur la matière des lois générales du mouvement. A un principe vital intérieur il substitue, pour ainsi dire, un principe vital extérieur, qui n'est autre que la cause et les lois générales du mouvement.

Quelle opposition plus profonde que celle du sys-

tème de Descartes avec ses prédécesseurs immédiats ou ses contemporains ! On avait mis la vie partout, partout il la supprime, soit hors de l'homme, soit dans l'homme lui-même ; on avait donné des âmes aux pierres et aux métaux, il ne veut pas en donner même aux animaux. De toutes ces âmes innombrables de Paracelse, de Van Helmont, de Campanella, de Képler, il n'en conserve qu'une seule dans l'univers, l'âme humaine, et dans l'âme humaine elle-même, il ne conserve que la pensée.

Descartes a bien vu que la spiritualité est une vérité d'observation immédiate, contenue dans le « je pense, donc je suis, » mais il s'est néanmoins trompé sur la vraie essence de l'âme.

En effet, c'est de la pensée en acte, de la pensée consciente d'elle-même qu'il fait l'essence de l'âme. La conscience de nous-mêmes, selon Descartes, nous est essentielle. Nous ne sommes pas, si elle n'est pas ; rien, si ce n'est la pensée, n'appartient à l'âme ; toutes les modifications de l'âme ne sont que des modifications de la pensée. Les conséquences de cette définition de l'âme, que nous avons déjà indiquées, ont toutes été déduites, soit par Descartes lui-même, soit par ses disciples. D'abord l'âme ne pourra rien faire qu'elle n'y pense et qui ne soit une pure pensée. Comment donc jouerait-elle le rôle de principe d'organisation et de vie? C'est là ce que Descartes marque parfaitement dans le *Discours de la méthode*. Après avoir supposé, pour l'explication de la vie et des organes, un corps entièrement semblable au nôtre avec de la chaleur dans le cœur, il ajoute : « Examinant les fonctions qui pouvaient ensuite de cela être dans le corps, j'y trouvais exactement toutes celles qui peuvent être en nous, sans que nous y pensions,

ni par conséquent que notre âme, c'est-à-dire cette partie distincte du corps, dont il a été dit ci-dessus, que la nature n'est que de penser, y contribue » (1). D'ailleurs, étant dépourvue de toute activité, en tant que simple pensée, ce n'est pas seulement des fonctions vitales que l'âme sera incapable, mais de toute action sur le corps, tant des mouvements volontaires que des mouvements involontaires. De là la tendance de Descartes à rapporter au corps et aux esprits animaux des modes de l'âme, des phénomènes de conscience, tels que les sentiments et les passions, qui ne sont pas de pures pensées. « Pour ce qui est du sentiment et du marcher, je les rapporte aussi pour la plus grande partie au corps, et je n'attribue rien à l'âme de ce qui la concerne, que cela seul qui est une pensée (2). »

De ce principe, que l'âme ne fait que ce qu'elle pense, il n'y a qu'un pas à cet autre, qu'elle ne fait rien, non-seulement qu'elle ne le sache, mais qu'elle ne sache comment elle le fait, « Quod nescis quo modo fiat, id « non facis, » tel est le principe en vertu duquel, Geulinex, un disciple de Descartes, enlève à l'âme toutes ses actions pour les rapporter à Dieu (3) ; tel est aussi l'ar-

(1) v^e partie. Louis de la Forge déduit avec beaucoup de rigueur cette conséquence de la définition de l'âme comme substance pensante : « Atque adeo substantia cogitans nihil aliud est quam res quæ sibi conscia est omnium eorum quæ in ipsa fiunt, sive ipsa sit eorum causa in sese, sive alia in eam agant, idque eo præcise tempore quo fiunt ; unde gravissimam hanc veritatem deducere possumus, quidquid id nobis fit, cujus nobis conscii non sumus, spiritum non esse qui id faciat. » (*Tract. de mente humana*, cap. VI.)

(2) *Réponse aux objections*, édition Cousin, p. 247.

(3) De la Forge aussi conclut de ce que l'esprit ne sait pas qu'il produit les idées qui résultent de son union avec le corps, que ce n'est pas lui, mais Dieu qui les produit. (*Ibid.*, chap. XVI.)

gument que, sans en connaître sans doute toute la portée, emploient encore aujourd'hui contre l'animisme un certain nombre d'organiciens et de duodynamistes.

Comment, d'ailleurs, avec l'étendue toute seule d'un côté, avec la pensée toute seule de l'autre, concevoir l'union de l'âme et du corps ? Entre ces deux substances si complétement opposées, et toutes deux également dénuées de force pour agir, quelle union sera possible ? Descartes, il est vrai, pour se défendre de faire de l'homme soit un pur esprit, soit un composé accidentel, a dit que l'esprit était substantiellement uni au corps (1); mais on ne voit pas comment cette union substantielle est compatible avec ses principes. Il pourra bien y avoir entre l'âme et le corps, une sorte d'union morale, de correspondance, d'harmonie, grâce à l'intervention de Dieu, et c'est là qu'incline Descartes, mais point de liaison essentielle, point de liaison de causalité, point de véritable union, point d'union de possession et de propriété. Aussi, voit-on, même avant Malebranche, les disciples de Descartes, en France et en Hollande, déduire presque en même temps les causes occasionnelles de la doctrine du maître sur la nature de l'âme et la nature du corps (2).

La vie étant nécessairement exclue de l'âme, telle que la conçoit Descartes, quel degré de réalité pouvait-il lui attribuer et quelle autre place lui donner ? Sera-t-elle une âme inférieure ou bien un mode du corps ? Mais

(1) *Réponse aux objections d'Arnauld.*

(2) Fontenelle remarque très-bien, dans l'*Éloge de Malebranche*, que la preuve de la spiritualité, apportée par Descartes, le conduit nécessairement à croire que les pensées de l'âme ne peuvent être causes physiques des mouvements du corps.

il n'y a point d'autre âme au monde, selon Descartes, que l'âme pensante de l'homme ; il n'y a point d'âmes inférieures, point d'âmes sensitives ou végétantes, point de principes d'organisation et de vie. Entre l'âme raisonnable et la matière brute, soumise aux lois générales du mouvement, tous les intermédiaires sont supprimés.

Si la vie n'est pas une âme et n'appartient pas à l'âme dans le système de Descartes, ne pourrait-elle pas être au moins quelque force ou quelque propriété de la matière? Mais quelle force, en acte ou en puissance, peut exister au sein de cette étendue inerte qui est l'essence de la matière cartésienne? L'étendue n'exprime rien de plus que la juxtaposition des parties; l'étendue, non moins que la pensée, est donc incapable de posséder une causalité efficiente, et d'exercer une action quelconque par laquelle elle se modifie et s'organise. Que reste-t-il à Descartes pour expliquer la vie et l'organisation? Rien, sinon l'action sur la matière des lois du mouvement, sinon le pur mécanisme. Ainsi, par sa double définition de l'âme et de la matière, Descartes s'était mis dans la nécessité de donner une explication mécanique des phénomènes de la nature tout entière, depuis les mouvements des astres jusqu'aux mouvements du corps humain, depuis la formation d'un sel, ou d'une planète, jusqu'à la formation du fœtus, depuis le bruit du tonnerre jusqu'au cri de l'animal, expression de la passion, de la douleur ou de la joie, de la colère ou de la tendresse.

Dans les *Principes*, dont le sujet n'est pas moins vaste que les traités des anciens, περὶ φύσεως ou *de natura rerum*, il annonce qu'il va donner cette explication universelle des choses, d'après ses trois lois générales

ces grandes lois qui président à l'hypothèse des tourbillons, c'est-à-dire une branche de la mécanique. Ce principe du pur mécanisme, il l'a suivi jusqu'au bout avec une rigueur et une hardiesse dont n'approchent pas aujourd'hui, comme nous l'avons vu, les adversaires les plus décidés du vitalisme.

La matière modifiée de telle ou telle façon, la figure, la situation, le mouvement des parties, voilà à quoi il réduit toutes les formes substantielles si célèbres de la philosophie scholastique, sans en excepter aucune, même celle des êtres organisés, même celle du corps humain. Les seules formes qu'il admette sont, comme il l'explique, des formes essentielles, résultant de la disposition des parties d'un corps, mais nullement des formes substantielles. En faveur de ces formes substantielles, les partisans de l'ancienne philosophie ne manquaient pas d'objecter que l'âme, qui est une substance, est en même temps la forme du corps. Mais Descartes ne veut pas que l'âme, vraie substance, existant par elle-même, soit la forme du corps, parce qu'elle périrait avec lui (1). Est-il vrai que l'âme ne puisse être la forme du corps, sans devenir mortelle comme lui? C'est un point que nous discuterons plus tard, de manière, nous l'espérons, à rassurer ceux qui partagent encore aujourd'hui cette appréhension de Descartes. Avec de la matière et du mouvement, Descartes se flatte de construire le monde tout entier; il n'en demande pas davantage

(1) Dans la préface de la *Recherche de la vérité*, Malebranche s'indigne contre les philosophes chrétiens qui, sur la foi de quelque misérable commentateur d'un philosophe païen, regardent plutôt l'âme comme la forme du corps que comme faite à l'image et pour l'image de Dieu. Il ajoute cependant : « Il est vrai que l'âme est unie au corps et qu'elle en est naturellement la forme. »

pour expliquer tous les phénomènes du corps humain.

« Je me contenterai, dit-il dans le *Discours de la méthode*, de supposer que Dieu formât le corps d'un homme entièrement semblable à l'un des nôtres, tant en la figure extérieure de ses membres qu'en la conformation intérieure de ses organes, sans le composer d'autre manière que celle que j'avais décrite, et sans mettre en lui au commencement aucune âme raisonnable, ni aucune autre chose pour y servir d'âme végétante ou sensitive. » Le *Traité de l'homme* part de l'hypothèse d'une statue ou machine de terre, dont toutes les parties, à l'intérieur, sont exactement semblables à nos organes. Mais, à défaut d'âme, quel sera le principe moteur de cette machine? Pour la mettre en jeu, Descartes prétend n'avoir besoin que d'un peu de *feu sans lumière* dans le cœur; feu qu'il ne conçoit pas « d'autre nature que celui qui échauffe le foin, lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux lorsqu'on les laisse cuver sur la râpe (1). » Ce feu sans lumière, ce feu de même espèce qu'on le trouve ailleurs dans la nature, voilà le principe animateur de Descartes, voilà ce qui lui tient lieu d'âme ou de force vitale. Parmi ces feux divers de la nature, appelés à remplacer l'âme vitale, Descartes a fait un choix malheureux, celui du gaz acide carbonique, principe de mort, et non de vie, comme l'a démontré la science moderne.

Néanmoins, en possession de ce talisman, Descartes fait à sa guise mouvoir et vivre tout l'homme. Il explique d'abord mécaniquement le mouvement du cœur, qui est comme la maîtresse pièce de la machine. Grâce à

(1) *Disc. de la méth.*, v^e partie.

ce feu, la chair du cœur est si ardente et si chaude, qu'à mesure que le sang y arrive des veines, il s'y vaporise. Puis, s'exhalant dans les poumons, il s'y épaissit, rafraîchi par l'air; de là la condensation et la dilatation successives qui produisent le mouvement du cœur (1).

La chaleur du cœur engendre les esprits animaux, qui meuvent à leur tour tous les muscles. En effet, selon Descartes, les nerfs sont autant de petits tuyaux par lesquels les esprits animaux s'écoulent dans les membres pour les mettre en mouvement. Le muscle s'enfle ou s'allonge, lorsque les nerfs eux-mêmes s'enflent ou s'allongent, suivant la quantité des esprits animaux qui y entrent ou qui en sortent. Ainsi les esprits animaux sont le grand ressort de tous les mouvements de ce merveilleux automate.

Il explique la digestion de la même façon, sans aucune intervention de force ou de propriété vitale, par certaines liqueurs qui se glissent entre les parties des aliments déposés dans l'estomac, et agissent comme l'eau commune sur la chaux vive, ou comme l'eau forte sur les métaux.

Dans le résumé qui termine le *Traité de l'homme*, il exprime lui-même de la façon suivante, et avec la plus grande précision, ce caractère purement mécanique de sa physiologie. « Je désire que vous considériez que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des mem-

(1) « In corde est quasi ignis ex sicca materia et densa, » dit encore Descartes dans un fragment intitulé : « Partes similares, excrementa et morbi. » découvert et publié par M. Foucher de Careil. *Œuvres inédites de Descartes*, IIe partie. Paris, 1860.

bres, etc., suivent naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contre-poids et de ses roues; de sorte qu'il ne faut point, à leur occasion, concevoir en elle aucune autre âme végétative ou sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés. » Si c'est une grande audace de prétendre tout expliquer mécaniquement dans le corps une fois formé, c'en est une plus grande encore de prétendre expliquer de la même manière la formation elle-même des organes. Or, tel est le but du *Traité de la formation du fœtus*, où Descartes veut démontrer que les organes de l'embryon se forment exactement d'après les mêmes lois en vertu desquelles ils fonctionnent dans l'animal adulte, c'est-à-dire d'une façon purement mécanique.

Mais la conséquence la plus extrême et la plus hardie du mécanisme de Descartes, c'est l'automatisme des bêtes. Selon Descartes, il n'y a rien de plus dans l'animal tout entier que dans le corps de l'homme, c'est-à-dire un pur mécanisme. Il ne pouvait rien y mettre de plus en effet, d'après ses principes, à moins d'y mettre une âme raisonnable comme celle de l'homme. Quand donc Descartes change les animaux en simples automates, il faut l'entendre à la lettre, et non pas en un sens plus ou moins métaphorique. Il suffit, pour s'en convaincre, de cette phrase du *Discours de la méthode* : « Et je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir

que s'il y avait de telles machines qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions plus aucun moyen de reconnaître qu'elle ne serait pas en tout de même nature que ces animaux. » Combien ne blâme-t-il pas Regius, son disciple, d'avoir établi « une plus grande différence entre les choses vivantes et celles qui ne le sont point, qu'entre une horloge ou tout autre automate, et une clef, une épée et tout autre instrument qui ne se remue pas de lui-même (1). »

Tel est, dans toute sa rigueur, le mécanisme de Descartes, soit à l'égard du corps humain, soit à l'égard de l'animal tout entier. C'est un point sur lequel Descartes n'a jamais hésité. Il a pu se servir quelquefois du mot de vie, comme pour voiler et adoucir un peu ce qu'il y a d'étrange dans sa doctrine; mais, par vie, il n'entend jamais que la chaleur du cœur, ou la figure et le mouvement des parties, c'est-à-dire quelque chose de purement mécanique. C'est donc à tort que M. Flourens a cru découvrir, dans une lettre à Morus (2), un passage qui donnerait tort à ceux qui, comme nous, prennent à la lettre le mécanisme et l'automatisme de Descartes. Descartes dit bien, il est vrai : « Il faut pourtant remarquer que je parle de la pensée, non de la vie et du sentiment, car je n'ôte la vie à aucun animal... Je ne leur refuse pas même le sentiment, autant qu'il dépend des organes du corps; ainsi mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux. » Mais, dans la même lettre, il dit très-nettement que cette vie, qu'il attribue aux animaux, « est un prin-

(1) Édit. Cousin, t. VIII, p. 628.
(2) *Ibid.*, t. X, p. 191.

cipe tout à fait mécanique et corporel, qui ne dépend que de la seule force des esprits animaux et de la configuration des parties, et que l'on pourrait appeler âme corporelle. »

Ce mot d'âme corporelle a fait illusion à M. Foucher de Careil, comme le mot de vie à M. Flourens (1). M. Foucher de Careil, s'appuyant sur ce passage, a soutenu, contre ce que nous avions avancé dans notre Mémoire, que Descartes admet une dualité de principes dans l'homme, un principe pour la vie du corps, et un principe pour la vie de l'âme. Mais on voit, par les expressions mêmes de Descartes, que ce prétendu principe de la vie du corps n'est que l'action même des lois générales du mouvement qui ne peut être considérée comme un principe particulier dans l'homme, ni faire une dualité avec l'âme raisonnable. Si, d'ailleurs, Descartes n'a pas complétement supprimé la vie, qu'on nous dise ce qu'il en a laissé et, à défaut de l'âme ou d'un principe vital quelconque, quelle propriété particulière et spéciale il a attribuée à la matière organisée (2).

Il est donc certain que Descartes supprime absolument la vie, en la réduisant à un pur mécanisme; il est certain que dans l'homme, à côté de l'âme raisonnable, il n'admet, pour tout principe vital, que l'action des lois générales du mouvement.

(1) *Œuvres inédites de Descartes*, 1re partie, Introduction, p. XCVII, in-8. Paris, 1859.

(2) « Jamais on ne nia, dit Malebranche, qu'il n'y eût dans les animaux quelque chose de corporel, qui fût le principe de leur vie ou de leur mouvement, puisqu'on ne peut même le nier des montres. » (*Rech. de la vérité*, liv. VI, 2e part., chap. VII.)

mieux encore, dit-il, l'animal étant tiré des semences pleines d'esprits, le cerveau, par sa première conformation, en peut avoir assez pour exciter dans le cœur la première pulsation d'où viennent toutes les autres. « Quoi qu'il en soit, l'animal qui se forme venant d'un animal déjà formé, on peut aisément comprendre que le mouvement se continue de l'un à l'autre, et que le premier ressort dont Dieu a voulu que tout dépendît, étant une fois ébranlé, ce même mouvement s'entretient toujours. »

Pour expliquer la maladie et la mort, il a recours à la comparaison de ce qui se passe dans un orgue ou dans un moulin, soit que le ressort se rompe, soit que le moteur cesse, soit que le moteur et le mobile étant en état, l'action de l'un sur l'autre soit empêchée par quelque autre corps. « Appliquant ceci au corps de l'homme, machine sans comparaison plus composée et plus délicate, mais, en ce que l'homme a de corporel, pure machine, on peut concevoir qu'il meurt, si les ressorts principaux se corrompent; si les esprits, qui sont le moteur, s'éloignent, ou si les ressorts étant en état et les esprits prêts, le jeu en est empêché par quelque autre cause (1). »

Cependant il termine le troisième chapitre, qui est sur l'union de l'âme et du corps, de façon à faire croire qu'il n'était pas éloigné de comprendre la nécessité de rapporter les fonctions vitales à un principe supérieur au mécanisme, et d'attribuer ce principe à l'âme elle-même : « Il y a dans le corps humain une vertu supérieure à toute la masse du corps, aux esprits qui l'agi-

(1) Chap. II, § 11.

tent, aux mouvements et aux impressions qu'il en reçoit. Cette vertu est dans l'âme, ou plutôt est l'âme elle-même qui, quoique d'une nature élevée au-dessus du corps, lui est unie toutefois par la puissance suprême qui a créé l'un et l'autre. » Telle est la vertu supérieure, méconnue par Descartes, avouée ici, à ce qu'il semble, par Bossuet, que nous attribuons à l'âme elle-même.

En rendant compte de tous les phénomènes par la structure des organes et par le jeu des liquides, le mécanisme de Descartes a pu favoriser les progrès de l'anatomie, mais non pas ceux de la physiologie; il a pu rendre service à la science moderne en bannissant ces archées, ces âmes imaginaires de toute sorte dont certains philosophes du seizième siècle avaient, pour ainsi dire, peuplé le corps humain; mais, en même temps que ces entités imaginaires, Descartes a eu le tort de proscrire ce qu'il y a de plus réel au monde, à savoir la vie elle-même. A partir de Descartes, dans la plupart des écoles modernes, l'âme humaine, amoindrie et mutilée, cesse d'être un principe d'activité et de vie, pour n'être plus que le moi. La philosophie spiritualiste n'a gardé ni l'automatisme de l'animal ni celui du corps humain, mais, d'après Descartes, elle s'est en général prononcée pour l'incompatibilité entre l'âme pensante et les fonctions de la vie, et pour l'identité de l'âme et du moi. Ainsi la philosophie cartésienne, d'une manière indirecte, et par une sorte de contre-coup, a favorisé le développement du double dynamisme, quoiqu'elle n'admette dans l'homme aucune autre dualité que celle de l'âme et du corps.

Si Descartes est contre nous, en dépouillant l'âme de la vie, il est avec nous contre la dualité des âmes ou des

principes dans la nature humaine, il est avec nous en faveur d'une âme unique. D'où vient qu'à cette âme unique il n'attribue pas la vie ? Ce n'est pas qu'il donne la vie en partage à quelque autre âme ou quelque autre principe, c'est uniquement parce qu'il croit que la vie n'existe pas.

CHAPITRE XII.

Réaction contre le mécanisme de Descartes. — Université de Cambridge foyer de dynamisme et de vitalisme. — Henri More. — Natures plastiques de Cudworth. — Comment Cudworth modifie les deux catégories de l'étendue et de la pensée. — Définition et rôle des natures plastiques. — Différence de l'art des natures plastiques avec l'art humain et l'art divin. — Action raisonnable sans raison des natures plastiques. — De la nature plastique dans l'homme. — Objections contre la définition de l'âme de Descartes. — Multitude de choses dans l'âme, dont l'âme ne s'aperçoit pas. — Nécessité d'une force vitale agissant sans conscience. — La force vitale puissance de l'âme. — Jugement sur les natures plastiques. — Glisson. — Identification de l'idée de substance avec celle de force. — Vie substantielle de la nature. — Facultés de cette vie substantielle. — Différence de ces facultés avec les facultés de l'homme et des animaux. — La vie et les facultés de la nature, racine de la vie et des facultés d'un ordre supérieur. — Les âmes des animaux modes de la vie universelle. — Substantialité de l'âme raisonnable. — La vie matérielle dérivation de la vie spirituelle. — Objection contre l'hypothèse de la succession de deux âmes dans l'homme.

Parmi les partisans de l'ancienne philosophie les protestations n'ont pas manqué contre le mécanisme de Descartes, mais nous ne mentionnerons que celles qui se rattachent à un ordre nouveau d'idées et de recherches (1). L'Université de Cambridge, avec ses tendances

(1) Citons cependant Morin, professeur de mathématiques au collége royal. Il attribue à un esprit immatériel de la semence de chaque chose la forme substantielle des corps composés, et il estime que rien au monde n'est plus absurde que de prétendre expliquer par le seul mouvement des atomes les qualités particulières de chaque espèce : « Nihil absurdius cogitari potest quam quod illa similitudo florum, foliorum et fructuum ejusdem arboris in colore, odore, sapore et conformatione prodeat ex solo motu atomorum a quo sunt situs et ordo ipsarum, etc. » (*Dissertationes*, p. 66.)

platoniciennes, a été au dix-septième siècle comme un foyer de dynamisme et de vitalisme. Disons quelques mots d'Henri More, d'abord l'admirateur, sinon le disciple de Descartes et ensuite, après sa mort, un de ses plus violents adversaires. Il reproche à Descartes d'avoir fait consister l'essence de l'esprit dans la pensée qui n'en est qu'un attribut. Si la pensée était l'essence de l'esprit, elle appartiendrait à tous les esprits et se montrerait dans la nature entière, car, selon More, il n'y a pas un seul phénomène qui ne se rattache à quelque principe spirituel.

Au-dessous de Dieu, il distribue dans la nature quatre classes d'esprits qui, comme une chaîne immense, l'embrassent tout entière. C'est d'abord l'esprit du monde, *spiritus mundanus*, où sont renfermées les lois et les formes séminales de tous les êtres. L'esprit du monde est une force entièrement privée de perception et de liberté, répandue dans toute la nature, ayant dans ses attributions tous les phénomènes qui ne peuvent s'expliquer par les lois de la mécanique. Henri More, qui a été un des plus vifs adversaires de l'automatisme, donne aux bêtes des âmes douées de l'instinct, et la sensation avec un commencement de perception. Au-dessus des âmes des brutes sont les âmes humaines qui à la sensation, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus élevé dans les brutes, joignent la raison. Enfin au-dessus des âmes humaines il admet encore des âmes angéliques (1).

Nous insisterons davantage sur la doctrine de Cudworth, son collègue au collége du Christ. Dans tout le grand ouvrage de Cudworth sur le système intellectuel du monde, nous n'avons à considérer ici que la disserta-

(1) Voir dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, le savant article de M. Franck sur HENRI MORE.

tion sur les natures plastiques (1). Les natures plastiques se rattachent étroitement, comme nous allons le voir, à la question qui nous occupe, et elles sont directement opposées au mécanisme de Descartes. L'étendue et la pensée, voilà, selon Descartes, les deux catégories de tous les êtres de la nature. A cette division qui supprime dans le monde l'activité et la vie, Cudworth en oppose une autre, dans laquelle il substitue à l'étendue les corps solides et résistants, et à la pensée les natures vivantes, capables d'agir par elles-mêmes. Ces natures, à leur tour il les subdivise en deux classes, selon qu'elles agissent ou n'agissent pas avec conscience. A cette seconde classe appartiennent les natures plastiques. Selon Cudworth, il est nécessaire d'admettre de semblables natures agissant en vue d'un but, quoique sans conscience, dans la formation des corps, à cause de l'impuissance des lois de la mécanique à rendre compte de l'organisation et de la vie.

Quel est, en effet, dit Cudworth, celui qui, considérant avec attention ce qui se passe chez les animaux, ne pensera pas qu'il y a chez eux quelque chose de supérieur aux lois du mouvement et à une sorte d'artifice mécanique? Qui ne supposera pas qu'il y a une cause spéciale pour enchaîner tous les fluides du corps, de manière à ce qu'ils conservent toujours la même forme et la même figure pour rétablir les pertes, pour rappro-

(1) *The true intellectual system of the universe,* in-folio de plus de 1000 pages. C'est là qu'il expose sa doctrine sur les natures plastiques dans une Dissertation, *Upon the plastic nature,* que Mosheim a traduit par *Natura genitrix.* Cette Dissertation est intercalée entre le chap. III et le chap. IV du liv. I. M. Janet a très-bien montré qu'on a faussement attribué à Cudworth l'hypothèse du médiateur plastique, et a rétabli le vrai caractère de sa doctrine sur les natures plastiques dans son *Essai sur le médiateur plastique de Cudworth.* Paris, 1860.

cher les parties déchirées, pour assimiler les aliments et les incorporer à la chair, pour faire naître les dents avec tant d'art, non-seulement aux enfants, mais même aux adultes, pour purger le corps de ce qui le souille et le détourner des choses qui lui sont nuisibles ? C'est cette nature qu'Hippocrate appelle le médecin des maladies. C'est l'archée des alchimistes et de Paracelse, archée dont les remèdes ne sont que les serviteurs, et sans l'aide de laquelle ils n'auraient nulle vertu. Cette cause spéciale, cette nature qui préside à la formation et à la conservation des êtres organisés, Cudworth l'appelle nature plastique.

Afin de distinguer les natures plastiques de la pure étendue et de la pure pensée, il emprunte un certain nombre d'images à Aristote. Imaginez que le bois possède en lui-même le pouvoir de faire des vaisseaux, ou que l'art, qui est dans l'esprit de l'architecte, passe dans la matière, de sorte que la matière d'elle-même s'arrange en maison, ou encore que l'art du musicien passe dans son instrument et l'anime, semblable à une âme vivante, vous aurez une idée de la nature plastique, art vivant, principe intérieur qui anime la matière, et qui, par son industrie propre, lui donne la forme et l'organisation.

L'art de la nature plastique se distingue, soit de l'art humain, soit de l'art divin. L'art humain n'agit qu'en dehors de lui-même, il agit avec effort, il a besoin d'un instrument. La nature plastique, au contraire, agit en dedans, elle pénètre dans les entrailles mêmes des choses, âme intérieure et vivante, elle les façonne sans bruit, sans effort, sans instrument. Jamais elle n'hésite dans son œuvre, jamais les forces ne lui manquent ; elle ne déli-

bère pas, quoiqu'elle n'agisse pas sans raison ; elle ne se trompe jamais, image de cet art infini et infaillible qui est en Dieu. Mais elle demeure infiniment au-dessous de lui, parce qu'elle est engagée dans la matière et parce qu'elle n'agit pas d'elle-même, semblable à un artisan qui exécute les ordres de l'architecte suprême. La sagesse qui l'anime, elle n'en est pas maîtresse; le but, en vue duquel elle agit, lui est imposé par une nature supérieure dont elle est l'instrument, comme la scie ou la hache entre les mains de l'ouvrier.

Non-seulement elle est au-dessous de l'art divin, mais de l'art humain lui-même, parce qu'elle agit sans conscience et sans volonté, quoique avec ordre, et en vue d'un autre but où elle ne cesse de tendre. L'habitude et l'instinct servent à nous faire comprendre cette action, raisonnable, sans raison, qui est le propre des natures plastiques. Cudworth semble incliner à admettre dans chaque nature plastique une sorte de pensée, pensée sourde, imparfaite et en quelque sorte engourdie, image confuse de la forme qu'elle doit réaliser dans la matière. Telle est la nature plastique à égale distance, pour ainsi dire, d'un mouvement externe mécanique et de la pure pensée. C'est une âme, mais une âme qui occupe le dernier degré parmi les âmes.

Ce que nous venons de dire s'applique à toutes les natures plastiques sans exception, soit à la nature plastique universelle qui pénètre toutes les parties de la matière et qui est semblable à l'esprit du monde d'Henri More, soit aux natures plastiques particulières qui président à chaque être organisé. Nous allons maintenant considérer la nature plastique qui préside dans l'homme à l'organisation et aux phénomènes de la vie.

On peut, selon Cudworth, solidement démontrer que dans l'homme il doit y avoir une pareille nature ou force vitale, agissant avec intelligence, quoique dépourvue de sens intérieur. Ici il attaque la définition de l'âme de Descartes, à peu près de la même manière que Leibniz. « Comment ces philosophes qui font consister la nature de l'âme dans la pensée et la pensée dans une connaissance claire et distincte, peuvent-ils soutenir que les âmes des hommes plongés dans le sommeil, accablés par la léthargie et l'apoplexie, ou celles des enfants, qui sont encore dans le sein de leur mère, que ces âmes, dis-je, non-seulement pensent et pensent sans interruption, mais encore ont conscience de leurs perceptions et de leurs sensations? Eh quoi! si ces âmes cessaient un instant de penser, elles cesseraient d'être, c'est là cependant ce qui résulte des principes de ces philosophes (1)! » Selon Cudworth, comme selon Leibniz, il y a donc dans l'âme une foule de choses qu'elle possède sans s'en apercevoir. Le géomètre qui dort n'en a-t-il pas moins toute sa science, théorèmes, problèmes et figures, dans son esprit? le musicien, pendant son sommeil, perd-il la mémoire des chants qu'il a appris? Dans le rêve, que de pensées, de discours, de mouvements dont on ne retrouve plus la trace au réveil! Dans la veille elle-même que de mouvements involontaires dont nous n'avons pas connaissance! Que d'actions animales accomplies à notre insu, sur lesquelles nous revenons par la réflexion! Avons-nous toujours conscience de l'action même de l'âme par laquelle nous remuons nos membres et nous pensons?

De ces faits, qui nous semblent incontestables, Cud-

(1) Trad. de M. Janet.

worth conclut qu'il y a dans l'homme une force vitale, une sorte d'âme sans conscience. Quelle est la nature de cette force vitale, quels sont ses rapports avec l'âme raisonnable?

De ce que la puissance vitale est une force, il suit, selon Cudworth, qu'elle n'a pas de corps, aucune force n'étant corporelle. Un corps est une masse étendue, douée de résistance et de réceptivité, mais qui manque d'efficace intérieure. Nul corps ne se meut soi-même et ne peut imposer des lois à son mouvement. Mais y a-t-il plusieurs principes de cette sorte, plusieurs principes immatériels dans l'homme, ou bien un seul? Selon Cudworth, comme nous croyons qu'une seule nature plastique préside à l'univers entier, à cause du concert de toutes ses parties, tout de même, et pour la même raison, nous devons croire qu'une nature unique préside à tout notre organisme.

Mais ce principe vital unique, immatériel et inconscient est-il un être à part de l'âme, ou bien n'est-il qu'une de ses puissances? Cudworth se prononce en faveur de ce dernier parti. Donc, dit-il, puisqu'il y a dans les animaux un principe vital, supérieur à tout mécanisme, et que les êtres ne doivent pas être multipliés sans nécessité, je crois qu'il faut penser, avec Aristote, que ce principe est une partie de leur âme ou puissance inférieure, inconsciente d'elle-même, résidant dans leur âme (1).

(1) Voici la traduction de Mosheim : « Igitur quum corporibus animantium principium ejusmodi vitale omnique machinatione præstantius inesse videatur, rerum vero genera, nisi sic necessitas jubeat, non sint amplificanda, equidem Aristoteli opinor non multum esse repugnandum qui illud μέρος seu μόριον τῆς ψυχῆς certam mentis animalium illorum partem, aut ignobiliorem potentiam

Outre ces natures particulières, qui résident dans l'homme et dans les animaux, qui les façonnent chacun dans leur genre, avec tant d'art, comme autant de petits mondes, il faut, selon Cudworth, qu'il y ait une autre nature de cette espèce qui gouverne l'univers, qui fasse que toutes ses parties conspirent et s'enchaînent par une sorte de parenté secrète. Il conçoit cette nature universelle, soit comme une partie de l'âme du monde, qui est douée elle-même d'intelligence et de sentiment, soit comme un principe inférieur qui obéit aux ordres et aux décrets de cette âme supérieure. En faveur de cette hypothèse d'une nature universelle, ou de cette âme du monde, il interprète à sa guise la doctrine d'Aristote et certains passages du *De cœlo*.

Laissant de côté l'hypothèse de cette nature plastique universelle, dont Cudworth veut faire un intermédiaire entre Dieu et le monde, nous recueillerons de sa doctrine qu'il y a des natures plastiques, c'est-à-dire des principes de vie et d'organisation dans tous les êtres vivants et organisés, que ces principes de vie agissent raisonnablement en vue d'un but, quoique sans raison et sans volonté, qu'il y a un pareil principe, une force vitale dans l'homme, laquelle n'est pas un être à part, mais une partie, une puissance inférieure de son âme.

Ainsi les natures plastiques prennent-elles leur place entre le pur mécanisme et la pure pensée, ainsi comblent-elles la grande lacune du système de Descartes. L'impossibilité d'expliquer la vie par les seules lois de la mécanique, la démonstration de l'existence d'âmes inférieures ou de forces vitales, l'impossibilité de définir l'âme

quamdam, propriæque virtutis ignaram quæ in animis eorum habitet, esse existimet. » Paragr. 22.

humaine par la pure pensée, la nécessité d'admettre dans l'homme, comme dans les animaux, une force vitale, l'unité de cette force vitale et de l'âme pensante, voilà par où Cudworth a raison à la fois contre Descartes et Gassendi, et par où il se montre à nous comme un prédécesseur de Stahl et de Leibniz.

A l'Université de Cambridge, à la même époque, nous trouvons encore un autre précurseur de Leibniz, François Glisson. Glisson, célèbre médecin, mérite une place à côté de Cudworth, soit dans l'histoire générale de la métaphysique, soit dans l'histoire particulière de la question de la nature et des attributions de l'âme. Il a traité de la nature de la substance, de l'âme et de la vie dans un ouvrage intitulé : *Tractatus de natura substantiæ energetica seu de vita naturæ ejusque primis tribus facultatibus* (1). La forme tout à fait scholastique de l'ouvrage a contribué sans doute à l'oubli dans lequel il a été laissé par la plupart des historiens de la philosophie moderne. Mais les idées principales n'en sont pas moins remarquables, soit en elles-mêmes, soit par leur analogie avec certaines parties du système de Leibniz.

C'est en opposition avec Descartes que Glisson entreprend de déterminer la nature de la substance, comme on le voit par la critique qu'il fait de ses lois du mouvement et de quelques-unes de ses vues sur les parties de la matière (2). Glisson, comme Leibniz, ne sépare pas l'idée de la substance de celle d'activité ou de force. « Non

(1) Londini, in-4, 1672. M. Cousin, qui a consacré une longue note à Glisson à la page 497 de la 4e édition de son *Histoire générale de la philosophie* (cours de 1829), conjecture que Leibniz, qui passa quelque temps à Londres, en 1675, a dû connaître cet ouvrage et peut-être y puiser l'idée de sa théorie de la substance.

(2) Chap. XXIV, § 12, et chap. XXXIV, § 17.

« existimandum est tam nobilem entitatem, qualis est ens « per se subsistens, esse inutilem et ad nullam operatio- « nem natam. Quare in sua entitate naturam energeticam « a se naturaliter distinctam involvit, quæ principium « operandi simpliciter primum respectu causarum secun- « darum, est (1). » Ailleurs il dit que ce qui subsiste à plus forte raison agit, que le principe fondamental de l'existence substantielle et celui de l'action ne sont pas réellement distincts, mais des concepts incomplets d'une seule et même chose : « quod vero subsistit a fortiori opera- « tur... Nam principium fundamentale subsistendi et « operandi non sunt duo realiter, aut ex parte rei dis- « tincta, sed tantum inadæquati conceptus ejusdem. Po- « sita ergo subsistentia materiæ, una ponitur ejus natura « energetica (2). »

Cette activité essentielle, dont Glisson doue la substance, et qu'il répand dans la nature tout entière, lui semble digne d'un nom et d'un titre plus élevés, βιαρχία ou βιουσία, et en latin *biusia*, qui signifient qu'elle est un principe vital d'action, une vie substantielle (3). Toutes les substances vivent, selon Glisson, non-seulement les substances spirituelles, mais les substances matérielles; la matière n'est pas seulement capable de la vie, mais elle possède la vie en acte (4).

A cette puissance énergétique ou à cette vie substantielle de la nature sont immédiatement et inséparablement unies trois facultés, dont chacune, prise à part,

(1) Ad lectorem.
(2) Cap. VII, p. 90.
(3) Cap. XIII, p. 194.
(4) Materiam non esse tantum naturæ vitalis capacem sed et actu vivam (cap. XVI, p. 217).

n'en est qu'un concept incomplet. Ces trois facultés sont : la faculté perceptive, la faculté appétitive, la faculté motrice (1). Elles suivent de la nature énergique de la substance : « posita ergo subsistentia materiæ, una « ponitur ejus natura energética; data hac ponitur per- « ceptiva. Neque enim absque perceptione datur appe- « tere; neque absque appetitu movere, aut absque hoc « operari. Posita ergo natura energetica, recte inferuntur « ejus tres facultates... Se ergo percipit, se amat, se « tueri nititur (2). » Il semble que nous soyons revenus au *De sensu rerum* de Campanella.

Mais Glisson ne confond pas ces facultés imparfaites de la nature avec les facultés correspondantes de l'homme ou même de l'animal, avec le sens, avec la volonté, avec le libre arbitre. La faute de Campanella, suivant lui, est précisément d'avoir confondu cette perception de la nature avec le sens des animaux. Le sens s'exerce par un organe, la perception n'en a pas; le sens ou la sensation se replie sur elle-même et contemple son objet, la perception est simple, sans aucun retour sur elle-même, elle ne distingue pas son acte de son objet, elle n'a pas le pouvoir qu'ont les sens de détourner ou de suspendre son action, elle agit

(1) Un contemporain de Glisson, Franz-Mercure Van Helmont qui, comme lui, a combattu la matière morte de Descartes, a aussi soutenu que tout corps était doué non-seulement de vie, mais de connaissance et d'amour au plus bas degré. (Voir ses principes de philosophie, dans les *Opuscula philosophica*. Amst., 1690.)

(2) Cap. VII, 90. Il dit dans la préface : « Primo itaque percipit, primo appetit, primo movet, quatenus per se subsistit... Omnis enim operatio est vel perceptio, vel appetitus, vel motus. Cum ergo natura substantiæ per se subsistentis sit energetica, seu primum principium operandi, est quoque percipiens, appetens et movens et consequenter primum quoque vivens. »

infailliblement, mais nécessairement (1). Cette perception, que Glisson attribue à la nature, n'est donc qu'un aveugle instinct qui la pousse à agir en tel ou tel sens.

Mais cette vie et ces facultés de la nature, quelque imparfaites qu'elles soient, n'en sont pas moins, suivant Glisson, la racine et le fondement unique d'une vie et de facultés d'un ordre plus élevé, de la vie et des facultés des âmes végétatives et des âmes sensitives. C'est cette vie première, universelle et impérissable de la nature, cette perception générale et simple, dont elle est douée, qui, en se modifiant, se redoublant, s'exaltant, devient l'âme particulière de la plante et de la bête, la force plastique qui forme tel ou tel corps vivant.

Glisson enlève la substantialité aux âmes des brutes, aux âmes qu'il appelle des âmes matérielles, pour n'en faire que des modes de la vie universelle. La vie qu'elles possèdent n'est pas son propre sujet à elle-même, elle est dérivée, et non originale. Ces âmes ont besoin d'un appui qui les soutienne avec tout ce qui est en elles; or leur appui, leur sujet premier et dernier, c'est la matière, c'est l'activité et la vie qui lui est propre (2). Cela suffit, à ce qu'il nous semble, pour distinguer profondément la doctrine de Glisson d'avec celle de Leibniz, quelle que soit d'ailleurs l'analogie de leurs idées sur la nature de la substance. Glisson semble ne pas s'être préoccupé de l'unité de substance autant que de sa nature et de ses facultés générales, et rien dans son système ne ressemble aux monades.

(1) Ad lectorem.

(2) Omnino concedendum est animas brutorum non esse substantias per se subsistentes; eorumque vitam non esse proprie substantialem, sed eas esse modos materiæ essentiales et simul vitales. (*Ibid.*)

A la différence des âmes matérielles, l'âme raisonnable est une substance, et non un mode, elle a une vie originale et substantielle, et non une vie d'emprunt. L'âme raisonnable est un esprit immortel, indépendant, séparable de la matière; elle est elle-même le sujet propre et original de la vie qu'elle communique au corps. Cette originalité de la vie spirituelle, en opposition à la vie matérielle, qui n'est que dérivée, se voit, selon Glisson, très-clairement dans l'homme. La vie de l'homme en effet provient de la présence ou de l'information de l'âme raisonnable; aussitôt qu'elle en est séparée, aussitôt la mort suit (1).

Ainsi Glisson, comme Cudworth, attribue à l'âme raisonnable la puissance qui vivifie et qui informe le corps. J. Scaliger avait cru devoir admettre successivement deux âmes différentes dans l'homme, l'une pour la formation du fœtus, l'autre, l'âme raisonnable, qui lui succède pour présider seule au corps tout formé (2). Où va, demande Glisson, cette première âme, et d'où vient la seconde? Ces deux âmes ne sont en réalité qu'une seule et même âme à des degrés divers de perfection ; la première est plus imparfaite, la seconde est plus parfaite, voilà toute la différence (3).

Il faut donc compter Glisson, comme Cudworth, parmi ceux qui, avant Leibniz, ont réagi contre la métaphysique cartésienne, soit en restituant aux substances l'activité essentielle, soit en restituant à l'âme la puissance vivifiante.

(1) Res enim aperta videtur in homine, vita ejus provenit a præsentia sive informatione animæ rationalis; ea separata, mors sequitur. (*Ad lectorem.*)

(2) *Exercitat.* 6, n° 9.

(3) Nam quo evadit prior anima, aut unde venit posterior? Videntur solo gradu perfectionis differre ; prior imperfectior, posterior perfectior est. (*Ibid.*)

CHAPITRE XIII.

Doctrine de Leibniz sur l'âme. — Quelles monades sont des âmes. — L'âme en son sens le plus général, principe de vie. — Tous les êtres organisés doués d'âmes. — Préexistence des âmes. — Ce qu'ont été d'abord les âmes humaines. — Comment elles se sont élevées à la raison. — L'âme devenue raisonnable demeure végétative et sensitive. — Comment Leibniz entend que l'âme pense toujours. — Réalité, importance des perceptions insensibles. — Quelque chose répond dans l'âme à la circulation du sang. — Polémique avec Stahl. — En quel sens Leibniz veut qu'on accorde tout ou rien à l'âme dans le gouvernement des actions vitales. — Pourquoi il accuse Stahl de matérialisme. — Contradiction justement reprochée à Leibniz par Stahl. — En quoi Leibniz s'accorde avec Stahl, en quoi il en diffère. — Le P. Tournemine. — Ses conjectures sur l'union de l'âme et du corps.

On nous a reproché de nous être gravement mépris en comptant Leibniz parmi les représentants de l'animisme dans la philosophie moderne. Nous concevons que nos adversaires nous envient une si grande autorité, mais non qu'ils puissent la nier. Qu'on considère les principes métaphysiques de Leibniz, ses monades, ses doctrines sur la préexistence des germes et leur évolution, ou bien ses analyses de l'entendement humain, ses perceptions insensibles, parmi lesquelles il comprend la perception et la conscience même des phénomènes de la vie, tout dans sa philosophie vient également aboutir à l'animisme. L'hypothèse de l'harmonie préétablie qui exclut toute action de l'âme sur le corps, la polémique contre Stahl, qui est le représentant par excellence de l'animisme, voilà les deux objections principales qu'on nous a opposées.

Nous verrons comment l'harmonie préétablie peut modifier, sans le détruire, son animisme; quant à la polémique avec Stahl, il suffira d'en déterminer l'objet précis, pour montrer qu'il n'y a aucune contradiction à les ranger à la fois, l'un et l'autre, parmi les partisans de l'unité de la cause humaine.

Il est inutile de rappeler ici comment, dans la philosophie de la nature, le dynamisme de Leibniz s'oppose au mécanisme de Descartes, comment à l'étendue inerte, dont les parties sont divisibles à l'infini, Leibniz substitue, sous le nom de monades, des forces simples et indivisibles qui sont les éléments de toutes choses; c'est seulement au point de vue de l'âme humaine que nous voulons considérer ici la monadologie.

A vrai dire, dans le monde de Leibniz, il n'y aurait que des âmes, chaque monade étant simple, essentiellement active, et en conséquence immatérielle; mais Leibniz, par déférence pour l'usage ordinaire, réserve ce nom d'âme à celles qui occupent un certain rang parmi les autres, ou qui ont, à quelque degré, conscience de leurs perceptions. Les corps sont des substances composées, des agrégats de monades; les âmes sont les monades qui président à ces agrégats. Le corps organisé est une agrégation de monades nues régie par une âme ou monade supérieure. Si cette monade est simplement végétative, ce corps organisé est une plante; si elle est sensitive, il est un animal. Dans tout corps vivant il y a une monade centrale unique, une monade maîtresse et unificatrice, par rapport à laquelle toutes les autres sont coordonnées. L'âme, entendue dans son sens le plus général, est principe de vie et d'organisation, comme le dit Leibniz, dans sa lettre à Wagner sur la force active. L'âme raisonna-

ble, n'est plus l'âme en général, mais l'âme en un sens particulier et restreint, avec un genre de vie plus noble et plus élevé (1). Il donne donc des âmes à tous les êtres organisés, sans exception, tandis que Descartes en donne à l'homme seul. « Je crois, dit-il, dans une lettre à Arnauld, que le nombre des formes, ou au moins des âmes, est tout à fait infini. Vouloir enfermer dans l'homme presque seul la véritable unité ou substance, c'est être aussi borné en métaphysique que l'étaient en physique ceux qui enfermaient le monde dans une boule (2). »

Ainsi, selon Leibniz, le caractère commun, essentiel de toutes les âmes, sans exception, de l'âme humaine, de l'âme raisonnable, comme de toutes les âmes inférieures, est la force organisatrice, l'activité, l'énergie vitale.

C'est un grand principe de la philosophie de Leibniz, qu'aucune monade, qu'aucune âme, par conséquent, ne s'introduit dans le monde, à partir de la création. Tout se développe, tout se transforme, mais rien ne naît ni ne périt. Les âmes destinées à devenir des âmes humaines ont donc existé dans les semences depuis le commencement; elles ne sont pas créées, elles ne font qu'entrer dans une phase nouvelle, au moment de la génération,

(1) Quæris deinde definitionem animæ meam. Respondeo posse animam sumi late et stricte. Late anima idem erit quod vita seu principium vitale, nempe principium actionis internæ in re simplici seu monade existens cui actio externa respondet... Stricte anima sumitur pro specie vitæ nobiliore, seu pro vita sensitiva, ubi non nuda est facultas percipiendi sed et præterea sentiendi... Quemadmodum vicissim mens est animæ species nobilior. (*Ep. ad Wagnerum de vi activa.* Erdm., p. 466.)

(2) Ve lettre à Arnauld, *Opuscules inédits de Leibniz*, publiés par M. Foucher de Careil.

à mesure que se perfectionne l'organisme auquel, selon Leibniz, elles sont indissolublement liées. Mais si de tout temps elles ont préexisté dans les germes, ce n'est pas en qualité d'âmes raisonnables, ce n'est pas telles qu'elles sont aujourd'hui. Cette âme, qui est aujourd'hui une âme humaine, n'a d'abord débuté, pour ainsi dire, sur la scène du monde, qu'en qualité d'âme végétative, puis elle a traversé la condition plus élevée d'âme sensitive, avant d'atteindre à la dignité d'âme raisonnable. Il paraît convenable, dit Leibniz, pour plusieurs raisons, de penser que les âmes humaines n'existaient d'abord dans les germes qu'à l'état d'âmes sensitives ou animales, douées de perception et de sentiment, mais destituées de raison, et qu'elles sont demeurées en cet état jusqu'au jour de la génération de l'homme, auquel elles devaient appartenir. Cette doctrine, d'après laquelle l'âme humaine a préexisté de tout temps, mais non pas telle qu'elle est aujourd'hui, lui semble comme une sorte de milieu entre une création nouvelle et une préexistence entière.

Mais comment a lieu cette sublime métamorphose, comment ces âmes, de sensitives qu'elles étaient, sont-elles devenues raisonnables? Est-ce bien la même âme qui a ajouté la raison à la sensibilité, ou bien l'âme brute, suivant l'opinion de saint Thomas, s'annihile-t-elle, au moment de cette transformation, pour faire place à une nouvelle âme, l'âme raisonnable immédiatement sortie des mains de Dieu? On voit Leibniz hésiter entre ces deux alternatives, dans une lettre à Arnauld, avant que ses idées philosophiques fussent encore bien arrêtées.

« Et quant à son origine, on peut dire que Dieu ne l'a produite que lorsque ce corps animé, qui est dans la semence, se détermine à prendre la forme humaine. Cette

âme brute qui animait auparavant ce corps, avant la transformation, est-elle annihilée, lorsque l'âme raisonnable prend sa place, ou si Dieu change l'une dans l'autre, en donnant à la première une nouvelle perfection par une influence extraordinaire, c'est une particularité sur laquelle je n'ai pas assez de lumières (1). » Plus tard, toute annihilation de monade étant contraire à ses principes, il affirme que ce n'est pas une âme nouvelle, mais la même âme qui est promue à la raison. Comment y est-elle promue? Est-ce par un développement naturel, est-ce par une intervention particulière de Dieu? Ici encore Leibniz semble d'abord hésiter entre ces deux partis : « Soit, dit-il, qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensible au degré d'âme raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir), soit que Dieu ait donné la raison à cette âme par une opération particulière ou (si vous voulez) par une espèce de transcréation (2). » Mais ailleurs, plus en conformité avec l'esprit général de sa métaphysique, il dit qu'il incline plutôt à se passer du miracle dans la génération de l'homme et des animaux, en concevant que, dans ce grand nombre d'âmes ou de corps organiques vivants qui sont dans les semences, les âmes seules destinées à parvenir un jour à la nature humaine, enveloppent la raison qui y paraîtra un jour (3).

Que Leibniz élève l'âme à la raison par quelque moyen naturel, ou par une opération particulière de Dieu, dans les deux cas, il est certain qu'il n'entend pas qu'une nouvelle âme purement sentante vienne s'ajouter à une autre âme purement sensitive, comme le veulent les duodyna-

(1) IVe lettre à Arnauld.
(2) *Ess. de Théodicée*, 91.
(3) *Ibid.*, 618.

mistes, mais que c'est une seule et même âme qui, en devenant raisonnable, ne cesse pas de remplir les fonctions d'âme sensitive et végétative. S'il est essentiel à l'âme humaine, dit-il, dans ses remarques sur la *Theoria medica vera* de Stahl, de penser et de vouloir, elle a en outre des opérations qui lui sont communes avec l'âme des brutes : « essentialis fateor animæ humanæ operatio est rationem et voluntatem exercere, sed alias præterea operationes exercet cum animabus brutorum (1). » Voilà donc encore un grand philosophe spiritualiste, qui ne craint pas, comme M. Lordat, ou M. Trousseau, de ravaler l'âme, en lui attribuant la puissance vitale et des opérations communes avec les âmes des brutes.

On vient de voir, comment du principe qu'aucune monade nouvelle ne s'introduit dans le monde, que rien ne naît ni ne périt, que tout ne fait que se développer et se transformer, comment de la préexistence des germes, comment de la définition de l'âme au sens le plus général, comment enfin, on peut le dire, de la métaphysique toute entière, découle nécessairement l'animisme dans la philosophie de Leibniz. Mais si quelques doutes demeuraient encore, ils seraient entièrement dissipés par les nouveaux *Essais sur l'entendement humain*. Là, par une observation plus approfondie de ce qui se passe au dedans de nous, il semble précisément avoir pour but de renverser cette barrière absolue de la conscience et de l'inconscience, que les duodynamistes prétendent élever entre le principe de la pensée et le principe de la vie. Pour éviter des répétitions, je ne ferai qu'indiquer ici rapidement des arguments et des textes, dont quelques-

(1) *Responsiones ad Stahlianas observationes*. Dutens, t. II, part. II, p. 131.

vue duquel il faut juger sa polémique avec Stahl (1).

Disons quelques mots de cette polémique ; pour en bien déterminer le véritable objet. La *Théorie médicale* de Stahl (2) étant tombée aux mains de Leibniz en 1709, deux ans après sa publication, il écrivit quelques doutes ou remarques sur cette théorie (3) qu'il fit transmettre à Stahl, en demandant une réponse écrite. Stahl fit cette réponse en quelques jours ; la réplique de Leibniz ne vint qu'un an plus tard (4). Stahl répondit à son tour et, après la mort de Leibniz, il publia toutes les pièces de cette polémique, avec un titre qui indiquait qu'il ne faisait pas grand cas ni de la querelle en elle-même, ni des objections de son adversaire (5).

Leibniz, dans ses *Animadversiones*, débute par une courte exposition des principes les plus généraux de sa métaphysique, de sa monadologie et de son harmonie préétablie. Quel rapport y a-t-il donc entre l'harmonie préétablie et l'animisme de Stahl? C'est que Leibniz, songeant avant tout à la défense de son harmonie préétablie, n'attaque pas l'animisme en lui-même, mais seulement en tant qu'il contrarie son grand principe, qu'aucune substance ne peut agir sur une autre, et que l'âme n'exerce aucune action sur le corps. Aux yeux de l'illustre auteur,

(1) Je me suis servi de l'excellente analyse que M. Lemoine a donnée de cette polémique dans son mémoire sur Stahl. (*Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*. Juillet et août 1858.)

(2) *Theoria medica vera.*

(3) *Animadversiones circa assertiones aliquas theoriæ medicæ veræ*, édit. Dutens, t. II, part. II, p. 131.

(4) *Responsiones ad Stahlianas observationes. Ibid.*, à la suite des *Animadversiones.*

(5) Negotium otiosum seu Σκιαμαχία adversus positiones aliquas fundamentales theoriæ medicæ veræ a viro quodam celeberrimo intentata, sed armis conversis enervata.

c'est quelque chose, dit-il, de monstrueux, que de ne pas attribuer à la puissance de l'âme tous les mouvements vitaux tant sains que morbides. Il en est au contraire plusieurs, j'imagine, qui trouveront monstrueux qu'on étende jusque-là le pouvoir de l'âme. D'après ce préambule, on pourrait croire que Leibniz va attaquer l'animisme à fond, mais il suffit de lire les lignes qui suivent pour se convaincre du contraire. Il ajoute en effet « qu'il y a beaucoup de vérité des deux parts; tous les mouvements vitaux conviennent exactement avec les désirs de l'âme (désirs confus à cause de leur immense multitude et échappant à notre attention), comme s'ils lui obéissaient. Mais si, de son côté, la machine ne tendait du côté où la porte le désir de l'âme, elle n'obéirait pas à ce désir (1). » Plus loin à cette question, que faut-il attribuer à l'âme, du gouvernement des actions vitales et organiques, il répond : « D'après mon système de l'harmonie préétablie, il faut tout lui attribuer, si l'obéissance du corps est prise pour un accord; rien, au contraire, si quelque chose lui était commandé, à quoi par lui-même il ne fût pas disposé. Ce serait une sorte de miracle si l'âme pouvait faire quelque chose dans le corps qui ne sortît pas de sa nature. A Dieu seul il appartient de faire passer quelque chose dans un être qui soit en dehors de ses propres lois (2). »

(1) Monstro simile videtur clarissimo auctori, motus ex vitali sensu, tam sanos quam morbidos, non esse in potestate animæ. Erunt contra, credo, plures quibus monstrò simile videbitur, eo usque animæ potestatem extendi. Multum veritatis utrinque est. Animæ appetitibus (sed immensa multitudine confusis, et a nostra animadversione remotis) exacte consentiunt motus vitales, perinde, ac si obsequerentur. At vicissim nisi machina per se tenderet quo appetitus fertur, appetitui non obsequeretur.

(2) Ad quæstionem quidnam sub actionum organicarum adminis-

Cela suffit pour montrer en quoi Leibniz s'accorde avec Stahl, et en quoi il en diffère. L'âme, selon Leibniz, ne forme pas, ne conserve pas le corps, mais pourquoi ? Ce n'est pas parce qu'elle est dépourvue de puissance vitale, mais parce que les corps préexistent dans les germes et sont organisés de toute éternité. Si l'âme n'est pas le principe immédiat des fonctions organiques, ce n'est pas, selon Leibniz, que ces fonctions aient un autre principe, mais parce que, ni l'âme ne peut agir sur le corps, ni le corps sur l'âme, parce que l'âme ne peut mouvoir le corps, parce qu'elle n'est pas plus la cause des mouvements volontaires que des mouvements vitaux.

Stahl avait, dans sa réponse, attaqué l'harmonie préétablie; Leibniz est plus vif dans sa réplique. Il insinue que son adversaire fait l'âme matérielle et divisible. D'où vient cette accusation de matérialisme? Uniquement de ce que Stahl attribue à l'âme une action sur le corps, et en fait une cause de mouvement. A ce compte, ce n'est pas seulement Stahl qui serait matérialiste, mais tous les philosophes qui n'ont pas fait acte de foi à l'harmonie préétablie, ou, tout au moins, aux causes occasionnelles.

Stahl se défend très-bien en faisant ressortir la similitude du système de Leibniz avec le sien, sauf cette contradiction, qui est propre à son adversaire, d'admettre des principes d'activité qui n'agissent pas. Leibniz, dit-il, proclame l'existence d'un principe moteur immatériel, l'entéléchie, puis, plutôt que d'admettre que ce principe

tratione, tribuendum sit animæ, ex meo harmoniæ præstabilitæ systemate respondebitur. Tribuenda ei omnia, si corporis obsequium ex consensu spectes; tribuendum vero nihil, si quid reluctanti imperaretur. Miraculi quoddam genus foret si anima in corpore aliquid efficeret præter ejus naturam. Unius hoc Dei proprium est, aliquid rebus inducere posse præter earum leges.

du mouvement meut, il suppose, pour expliquer les faits, une correspondance générale de toutes les choses isolées. Qu'a-t-il servi à Leibniz, dit-il encore avec une grande raison, de donner à l'âme l'énergie pour lui en interdire le plus légitime usage? Aussi pensons-nous, avec M. Lemoine, dont l'autorité ne peut paraître suspecte, puisque c'est un adversaire très-zélé de l'animisme, que dans ce débat l'avantage est plutôt du côté de Stahl que de celui de Leibniz.

Quoi qu'il en soit, on voit que le grief de Leibniz contre Stahl n'est pas l'animisme en lui-même, mais l'animisme en tant qu'il s'oppose à l'harmonie préétablie. Ce n'est pas l'extension et le degré, mais le fait lui-même de l'action de l'âme sur le corps qu'attaque Leibniz, quelles que soient, d'ailleurs, les limites qu'on lui assigne, qu'on y mette ou qu'on n'y mette pas la puissance vivifiante. Néanmoins, Leibniz est évidemment d'accord avec Stahl pour ne donner à l'homme qu'une monade centrale, qu'une seule âme, à la fois principe de perception et de vie, qui, d'abord purement sensitive, n'a pas cessé d'en exercer les fonctions, après avoir été promue à la dignité d'âme raisonnable. Leibniz, comme Stahl, tient pour la doctrine que l'âme est la source de toutes les actions vitales, *omnis actionum fons in anima*. Toute la différence est dans la manière dont l'un et l'autre entendent que l'âme est principe de la vie. Selon Stahl, c'est par son action efficace, selon Leibniz, c'est par sa seule présence, et par une simple concordance de ce qui se passe dans le corps avec ce qui se passe en dedans d'elle. Selon Stahl, c'est une seule et même âme qui produit tous les phénomènes de la vie; selon Leibniz, c'est à une seule et même âme que répon-

dent ces phénomènes, d'après les lois de l'harmonie préétablie.

Donc, malgré sa polémique contre Stahl, Leibniz est bien réellement animiste, sous la condition et la réserve de l'harmonie préétablie (1).

Les causes occasionnelles et l'harmonie préétablie sont les deux systèmes par lesquels les Cartésiens et Leibniz prétendent expliquer l'union de l'âme et du corps. Pressés au sujet de cette union, les Cartésiens, en définitive, n'ont pas d'autre réponse que celle-ci : le corps et l'âme sont unis parce que Dieu le veut; réponse, suivant le P. Tournemine, fort dévote, mais fort peu philosophique. En outre, le P. Tournemine reproche à l'occasionnalisme de n'établir entre l'âme et le corps qu'une simple correspondance, non une véritable union, et de faire jouer à Dieu un rôle indigne de lui. Il donne l'avantage à l'harmonie préétablie parce qu'elle lui semble plus digne de Dieu, mais il lui fait le même reproche de ne point établir une vraie union entre l'âme et le corps.

A ces deux systèmes, le P. Tournemine, dans ses *Conjectures sur l'union de l'âme et du corps* (1), en oppose un autre, qu'il appelle le sien et qui, en termes différents, n'est que l'ancienne doctrine de l'unité de la forme. Il suppose que l'âme humaine est créée de Dieu avec une force naturelle de contenir les parties du corps, auquel elle est destinée, dans une situation convenable

(1) Telle est notre réponse à M. Tissot, qui, de même que M. Jaumes, nous reproche (*De la vie dans l'homme*, p. 574), en se fondant sur l'harmonie préétablie, sur la négation de toute action de l'âme sur le corps et sur la polémique avec Stahl, de mettre Leibniz au nombre des philosophes animistes.

(2) *Mémoires de Trévoux*, mai, juin, septembre, octobre 1703.

aux fonctions humaines, Cette force est relative au corps qu'elle doit animer, et elle est identiqué à la nature même de l'âme. En vertu de cette force naturelle, l'âme exerce sur le corps une action favorable à la vie, qui n'est point un effet de sa connaissance, ni des opérations de sa volonté, mais qu'elle produit essentiellement et nécessairement.

Un Cartésien objecte au P. Tournemine que cette faculté de mouvoir, attribuée à l'âme, n'est pas contenue dans son idée, qui ne comprend que la faculté de penser et non la faculté de mouvoir. Si vous ne l'y voyez pas, c'est votre faute, répond le savant jésuite. L'expérience, en effet, nous apprend que l'âme agit sur le corps, tout aussi clairement qu'elle nous apprend qu'elle pense. C'est dans ce rapport de force mouvante ou, suivant son expression, de force contenante, dans cette détermination de l'âme, dans cette action constante sur le corps, qu'il fait consister l'union de l'âme avec le corps. Comme l'âme s'approprie réellement le corps par cette action, cette union, selon le P. Tournemine, est une union de propriété et de possession, hors de laquelle on ne peut dire véritablement que l'âme a un corps, ou que le corps appartient à l'âme. Il compare cette union à celle d'une machine avec le seul ressort capable de la faire jouer. Enfin il fait ressortir les avantages de ce système pour les lumières qu'il nous donne sur la douleur et le plaisir, sur la passion, et même sur les idées, la mémoire et la diversité des esprits.

Ce système n'a pas d'autre mérite que de remettre en lumière une vérité ancienne, et déjà si fort oubliée à la fin du dix-septième siècle, que le P. Tournemine est obligé de rappeler à un de ses adversaires que son opinion

n'est ni nouvelle, ni singulière, et qu'il lui serait facile de l'établir par des passages d'Aristote et de saint Thomas (1).

(1) Réponse du P. Tournemine à l'abbé Languet de Montigny. *Mém. de Trévoux*, octobre 1703.

CHAPITRE XIV.

Réaction en médecine contre la physiologie mécanique de Descartes. Claude Perrault. — L'âme substance pensante accomplit toutes les fonctions de la vie en connaissance de cause. — Deux sortes de connaissance, l'une expresse, l'autre confuse. — Pourquoi nous n'avons qu'une connaissance confuse des fonctions organiques. — Ignorance des pensées confuses du dedans semblable à l'ignorance des pensées expresses du dehors. — Diverses causes de l'ignorance de nos pensées. — Puissance de l'habitude. — La conscience et le libre exercice des opérations vitales enlevés par l'habitude. — Pourquoi le mouvement du cœur n'est plus en notre pouvoir. — Autres actions devenues nécessaires, quoique accomplies par des organes soumis à notre volonté. — Connaissance expresse et libre institution des opérations de la vie dans l'enfant. — Comment l'âme perd le souvenir de cette connaissance et de ce pouvoir. — Des erreurs de l'âme dans le gouvernement du corps. — Opposition à l'automatisme. — Réponse à l'objection de la persistance de certains mouvements après la mort. — Gabriel Lamy adversaire de Perrault. — Deux excès opposés où peut conduire la doctrine de Descartes.

Nous allons voir la réaction contre le mécanisme de Descartes s'étendre de la métaphysique et de la psychologie à la médecine, avec Stahl et Claude Perrault. Commençons par Claude Perrault, qu'on peut considérer comme le prédécesseur de Stahl.

Claude Perrault, si maltraité par Boileau, est à la fois un des artistes et des savants les plus remarquables du siècle de Louis XIV. Auteur de la colonnade du Louvre et de l'Observatoire, c'est aussi un des membres les plus distingués de l'Académie des sciences, un mathématicien et un mécanicien, un érudit, le traducteur de Vitruve, un des fondateurs de l'anatomie zoologique, un physiologiste

du plus grand mérite (1). Perrault, né en 1613 et mort en 1688, a précédé Stahl; Stahl même, d'après Haller, lui aurait emprunté les principes fondamentaux de sa doctrine. L'animisme de Perrault est exposé dans une série de mémoires sur les diverses parties des animaux et sur les cinq sens de l'homme, qui ont été réunis sous le titre d'*Essais de physique* et publiés en 1680 (2). Claude Perrault, comme son frère, Charles Perrault, l'auteur du *Parallèle des anciens et des modernes*, mais avec des qualités supérieures et plus variées, et avec une gloire plus solide, est un esprit original et très-indépendant. Par certains côtés il relève de Descartes, dont la philosophie était alors à son apogée, mais, par d'autres, il réagit contre lui. Selon Perrault, comme selon Descartes, la pensée est l'essence même de l'âme; l'âme ne peut agir sans penser. En physiologie il ramène aussi, comme Descartes, toutes les fonctions de la vie au mouvement des particules. Mais, au lieu de loger l'âme dans la glande

(1) Nous ne saurions être de l'avis de M. Lemoine qui dit beaucoup trop dédaigneusement, dans son mémoire sur Stahl, que la lecture des *Essais de physique* ne donne aucun démenti au jugement de Boileau. Nous lui opposons M. Isidore G. Saint-Hilaire, qui admire la force et l'universalité de son génie. « Claude Perrault, dit-il, le grand architecte, l'illustre zootomiste et physiologiste, est aussi mécanicien, il est érudit. C'est ainsi que Boileau se plaisait à traiter d'assassin et de maçon un savant et un artiste qui était, lui aussi, une des gloires du siècle de Louis XIV. » (*Histoire générale des règnes organiques*, t. I, p. 64.)

(2) 4 vol. in-12, 1680. Ces essais comprennent divers mémoires relatifs aux perceptions des sens. Ils ne sont pas sans intérêt au point de vue psychologique. Perrault, avant les philosophes écossais, justifie parfaitement les sens des prétendues erreurs qu'on leur attribue. Voir particulièrement le chap. IV, de l'*Essai sur le bruit*: « Du jugement que l'animal emploie pour éviter les erreurs dans lesquelles le sens de l'ouïe peut tomber. »

pinéale, il l'unit immédiatement à toutes les parties du corps, et au lieu d'attribuer aux lois générales du mouvement ce mouvement de particules, dans lequel consiste la vie, il le met tout entier dans la dépendance directe de l'âme. « La présence de l'âme, unie à toutes les parties du corps et agissante immédiatement dans chaque partie, tant pour les actions du mouvement que pour celles du sentiment (1), » voilà l'opinion qu'il soutient, avec la précaution de la présenter à titre de simple hypothèse. L'âme étant unie à toutes les parties du corps, elle n'a que faire, suivant Perrault, d'aller, comme on le dit communément, contempler dans le cerveau les images qui lui viennent par les sens, tandis qu'elle peut les contempler dans chaque organe, où elles sont imprimées pendant la sensation, tout autant qu'elles peuvent l'être (2). C'est ainsi que sa théorie de l'animisme se lie à sa théorie de la perception et se trouve répandue dans chacun de ses mémoires sur les sens (3). L'âme a le pouvoir de régir les mouvements de toutes ces particules auxquelles elle est unie. Elle le fait en connaissance de cause, car elle s'aperçoit de tout ce qu'elle fait, en raison de son essence qui est de penser. Comment, en effet, quelque chose de ce qui arrive à un être connaissant

(1) *Traité sur le mouvement des yeux*, vol. IV, p. 166.

(2) *Essai sur le bruit*, 3e part., chap. III, vol. II, p. 260.

(3) Il n'y a rien dans les *Essais de physique* qui justifie ou explique le singulier rapprochement que fait M. Tissot entre Claude Perrault et Van Helmont : « On trouve dans les *Essais de physique* des idées qui rappellent la hiérarchie des archées de Van Helmont. L'auteur s'attache à prouver non-seulement l'influence de l'âme sur toutes les fonctions du corps et son action sur les parties qui le composent, mais encore l'existence d'une âme propre pour chacune de ses parties. » (*De la vie dans l'homme*, p. 348.)

pourrait-il lui échapper (1)? Ainsi l'idée fausse qu'il s'est faite, d'après Descartes, de l'essence de l'âme, conduit Perrault à cette conséquence, que tout ce que l'âme fait dans le corps, même les opérations vitales, elle le fait avec pleine connaissance. Cependant il ne peut se dissimuler qu'il y a quelque difficulté à faire recevoir un pareil paradoxe. L'âme s'aperçoit-elle, en effet, de tous les mouvements des particules du corps; les mouvements pour la coction et la distribution des aliments ne semblent-ils pas de leur nature imperceptibles? Qui peut dire qu'il a connaissance de ce qui se fait au dedans de lui, comme il a connaissance de ce qui se passe au dehors?

Mais Perrault croit triompher de cette difficulté par la distinction de deux sortes de connaissances, à savoir de pensées, de jugements, de raisonnements exprès, clairs, distincts et d'autres confus et obscurs. De la première sorte est, en général, la connaissance qui s'applique aux choses du dehors, et de la seconde, celle qui s'applique au dedans. Nous ne donnons pas la même attention à ce qui se passe au dedans de nous qu'à ce qui se passe au dehors, parce que l'habitude, que nous avons contractée de faire les choses du dedans, nous dispense de l'application et des soins que nous devons nécessairement donner aux choses du dehors : telle est la raison pour laquelle l'âme, quoique également émue par les mouvements, que souffrent les particules dans les fonctions naturelles, et par celui dont elles sont agitées dans celles des sens, ne sent néanmoins que ce qui arrive aux particules des organes destinés aux fonctions du sentiment. Les sentiments eux-mêmes du dehors ne ces-

(1) *Des sens extérieurs*, vol. IV, p. 31.

sent-ils pas aussitôt que l'âme n'y donne point d'attention? Or, il n'est pas plus difficile, selon Perrault, de concevoir que l'âme ne s'aperçoit pas des fonctions vitales, quoique les accomplissant elle-même, que de concevoir comment elle ne s'aperçoit pas des impressions que lui causent les objets qui émeuvent les organes des sens, quand son attention est concentrée sur d'autres choses.

Mais cette ignorance des pensées expresses, qui accompagnent les sensations externes, est chose rare, dont nous pouvons nous garder quand nous voulons, tandis que, quelque effort que nous fassions, nous ne pouvons jamais convertir en une connaissance claire les pensées confuses du dedans. Perrault se fait à lui-même cette objection, à laquelle il oppose le grand nombre de pensées expresses relatives au dehors, qui ne laissent pas de traces dans notre âme, et qui nous demeurent tout aussi inconnues que si elles n'avaient jamais existé. Telles sont, dit-il, celles que nous avons en dormant sans rêver, car l'âme dont l'essence est la pensée ne peut, même pendant le sommeil le plus profond, demeurer sans penser.

Pendant la veille elle-même, n'est-il pas plus de la moitié de nos pensées expresses que nous ignorons? Les pensées expresses, relatives aux mouvements de notre corps, ne nous échappent-elles pas, quelque attention que nous y portions? Avec le plus grand effort d'attention, nul ne s'aperçoit, quand il veut mouvoir son bras, qu'il pense aux esprits, nerfs, muscles que l'âme y emploie et que, selon Perrault, elle ne saurait employer sans les connaître, et même sans savoir la façon dont elle les emploie. Tous ces détails si compliqués exigeraient la plus grande attention, si l'habitude et la facilité acquise par l'usage ne dispensaient l'âme fort heureusement d'y

employer les pensées expresses dont elle a besoin pour le dehors. La connaissance certaine que nous avons de l'existence de ces pensées inaperçues, dans un certain nombre de nos actions, nous peut faire croire qu'elles sont dans toutes les autres.

Cette ignorance où nous sommes de la plus grande partie des fonctions de notre âme, quoique toutes gisent, dit Perrault, dans la connaissance (1), vient de ce que notre âme est sujette à l'oubli, à la distraction, de ce qu'elle est contrainte de penser à plusieurs choses en même temps, tandis qu'elle n'a, et ne peut avoir, d'attention qu'à une seule, à celle qui lui apparaît avec quelque nouveauté, et qui laisse plus ou moins toutes les autres dans la confusion. Quant aux choses qui vont toujours du même train, elles ne nous présentent pas de difficultés qui méritent l'attention des pensées expresses, et nous demeurons à leur égard dans ces pensées confuses. S'il en est ainsi pour les choses du dehors, que l'habitude nous a rendues faciles, si nous croyons les faire sans y penser, quoiqu'il soit certain qu'elles sont toujours accompagnées de pensée, à plus forte raison devons-nous croire qu'il en est de même des choses du dedans.

L'habitude suffit à elle seule pour nous rendre insensibles les phénomènes de la vie; les fonctions vitales les plus essentielles ne sont, suivant Perrault (2), que des habitudes anciennes et invétérées, transformées en instincts. Nous allons le voir suivre intrépidement cette doctrine jusqu'à ses plus extrêmes conséquences, jusqu'à faire dépendre originellement, de notre volonté et de notre intelligence, l'institution et le règlement des fonctions les

(1) *Essai sur le bruit*, 3e part., chap. III.
(2) *Traité du toucher*, vol. IV, p. 104.

plus importantes de l'organisme, qui semblent aujourd'hui entièrement soustraites à notre pouvoir.

Si l'âme accomplit sans pensée expresse les fonctions vitales, si elle a perdu tout pouvoir sur elles, au point qu'elles s'exercent même contre sa volonté, c'est uniquement, selon Perrault, le fait de l'habitude. Il en donne pour exemple la conduite du mouvement du cœur. Bien que ce mouvement se fasse par des muscles organes du mouvement volontaire, la longue habitude de l'exercer, jointe à la grande utilité que l'âme, dès le commencement, y a jugée attachée, lui ont fait prendre, s'il faut parler ainsi, dit Perrault, la résolution de ne jamais l'interrompre (1). De là une nécessité indispensable, par la seule institution, dans une action qui de sa nature est absolument libre.

Pour rendre cette hypothèse moins invraisemblable, Perrault cite d'autres actions devenues, comme le mouvement du cœur, tellement nécessaires, qu'il n'est pas en notre pouvoir de les arrêter, quoiqu'elles se fassent par des organes absolument soumis à notre volonté. Ainsi, le mouvement des paupières, quoique libre de sa nature, devient tellement nécessaire, quand il s'agit de couvrir l'œil menacé, qu'il est tout aussi impossible de l'empêcher que de suspendre le mouvement du cœur. A Rome, on regarda autrefois avec raison comme un prodige, la fermeté d'un gladiateur qui tenait les paupières ouvertes et immobiles, quand on le menaçait d'un coup au visage. De même, ajoute Perrault, s'il arrivait aussi quelque jour, qu'un homme eût le pouvoir d'arrêter le mouvement de son cœur, on aurait sujet de regarder cela comme une chose fort étrange et fort

(1) *Essai sur le bruit*, 3e part.

extraordinaire, mais on pourrait peut-être croire, avec probabilité, qu'elle n'est pas tout à fait impossible (1).

C'est donc grâce à l'habitude, grâce à ce jugement et à cette résolution, qui remontent à l'origine de notre existence, que nous devons, selon Perrault, d'être affranchis de la surveillance d'un mouvement d'où dépend notre existence, en même temps que l'impuissance salutaire où nous sommes actuellement, de le suspendre, si la fantaisie nous en prenait.

Mais si les fonctions de la vie s'exercent sans nous et malgré nous, si les pensées qui regardent le dedans sont confuses par le seul effet de l'habitude, il n'a pas dû en être ainsi dès l'origine, avant que toute habitude pût être formée. Dans l'enfant qui vient de naître, ces fonctions ont dû s'exercer librement avant de devenir fatales; ces pensées ont dû d'abord être claires et expresses avant de devenir confuses. Perrault a le courage de ne pas reculer devant cette conséquence de son système, et d'attribuer à l'enfant au berceau cet empire sur les opérations de la vie, cette connaissance expresse, que plus tard il doit perdre par l'effet de l'habitude. Les pensées expresses employées uniquement aux choses du dehors dans les adultes, l'ont été d'abord aux choses du dedans, c'est-à-dire aux fonctions naturelles dans les enfants. C'est ainsi, selon Perrault, que l'enfant, en connaissance de cause, de propos délibéré et avec calcul, a établi, réglé, surveillé toutes ces fonctions essen-

(1) *Essai sur le bruit*, 3e part. Le médecin anglais, Cheyne, rapporte l'exemple d'un homme qui suspendait à volonté les mouvements du cœur et se donnait les apparences de la mort, d'où il concluait, comme Perrault, que tous les hommes sont maîtres des mouvements de leur cœur, mais qu'ils perdent cet empire par l'habitude. (*Histoire de la médecine*, par Sprengel, trad. par Jourdan, t. V, p. 238.)

tielles, dont pas une ne peut être ni mal instituée, ni mal réglée, ni troublée un seul instant, sans que la vie soit arrêtée à son début, ou à chaque instant mise dans le dernier péril.

Mais si l'enfant qui vient de naître a institué au dedans de lui, par son intelligence et par sa volonté, toute cette admirable économie des fonctions de la vie, ne faut-il pas le supposer doué de plus de science, de plus d'habileté et d'adresse que les plus grands philosophes et les plus grands artistes? Perrault, qui cependant ne veut pas faire de l'enfant à la mamelle l'égal d'un Aristote et d'un Hippocrate, distingue deux sortes de raisonnements, comme il distingue deux sortes de pensées : un raisonnement pareil à la pensée confuse, que les anciens ont appelé interne, principalement employé aux opérations de la vie, et un raisonnement externe pour les choses qui sont hors de nous, qui sont la matière de la philosophie et des arts. Or, c'est seulement en vertu de ce premier raisonnement interne et confus, que l'enfant et l'animal, selon Perrault, pourvoiraient à toutes les fonctions et à tous les besoins de l'organisme (1). Ainsi il diminue, mais, à notre avis, il ne détruit pas tout à fait l'absurdité que, suivant son expression, cette conclusion paraît renfermer. Par une supposition, qui n'est pas sans quelque analogie avec celle de Perrault, M. Lélut semble incliner à croire que l'âme, dans l'origine, a mieux connu le corps qu'elle ne le connaît aujourd'hui (2).

(1) *Essai sur le bruit*, 3e *part*.

(2) « Il est possible que ces chemins des organes, ou plutôt les demeures auxquelles ils conduisent, lui soient depuis longtemps connus. Une conjecture, en effet, a été émise, une hypothèse a été hasardée, c'est, je crois, par Cabanis, sur les premières déterminations de la sensibilité. Contrairement à l'opinion de Buffon qui fai-

Enfin, comment ne nous reste-t-il aucun souvenir de toutes ces choses auxquelles, dans notre enfance, nous avons dû donner une si grande attention? Comment se peut-il que nous ayons si complétement oublié toutes nos peines d'alors, et tout cet artifice dont nous avons dû, pour ainsi dire, monter et démonter une à une toutes les pièces? Cet oubli n'aura rien d'extraordinaire, selon Perrault, pour qui fait réflexion sur la quantité de choses que nous avons oubliées de la même manière; il suffit de considérer, par exemple, qu'on peut entendre et parler une langue, quoiqu'on ait oublié la grammaire qui l'a fait apprendre, ou jouer d'un instrument de musique sans songer à la tablature, et même sans se souvenir qu'on ait jamais su ce que c'était qu'une tablature.

Perrault conclut que cette hypothèse de l'attention de l'âme pour toutes les fonctions de l'animal ne semble un paradoxe que faute d'y avoir fait réflexion. Plus d'ailleurs cette conduite, qui est si surprenante dans le moindre animal, est merveilleuse, plus il y a de raison de l'attribuer à l'âme, n'y ayant point d'autre puissance qui en paraisse capable. Qu'y a-t-il dans l'animal? Rien que le corps et l'âme. Pour décider qu'à l'âme seule appartient cette conduite, il suffit, dit-il, de considérer l'excellence de l'âme par rapport au corps.

Mais voici encore une autre difficulté. Si c'est l'âme intelligente et sage qui dirige tout immédiatement par elle-même, comment ne prévient-elle pas les maladies,

sait de la vie intra-utérine un sommeil, on a avancé qu'originairement et dans le sein maternel, tout est sensibilité organique et interne, mais sensibilité perçue, la sensibilité animale ou externe, excepté peut-être dans ce qui est du tact général, n'existant pas à cette époque de la vie. » (*Physiologie de la pensée*, t. I, p. 87.)

comment laisse-t-elle se produire de si graves désordres dans les fonctions, comment tombe-t-elle si souvent dans de fatales erreurs? Perrault, obligé de reconnaître ces fautes et ces erreurs de l'âme, cherche à l'excuser par le grand nombre, par la diversité incroyable de choses auxquelles elle est obligée de vaquer à la fois et qui partagent son attention. Une autre cause d'erreur pour l'âme, suivant Perrault, est la grande facilité qu'elle a contractée par l'habitude d'agir de telle ou telle façon, facilité qui l'endort, pour ainsi dire, dans certaines routines qu'elle suit sans les examiner, parce qu'en général elles sont bonnes et salutaires, mais qui, dans certaines circonstances, peuvent devenir fatales (1).

Pour achever de marquer l'opposition du système de Perrault au mécanisme de Descartes, il faut ajouter qu'il donne une âme à l'animal, et qu'il repousse bien loin l'automatisme des bêtes. « Pour ce qui est, dit-il, de ceux qui veulent expliquer toutes les choses naturelles par la mécanique, et qui disent qu'il ne faut point chercher d'autre principe, pour les actions des sens intérieurs des animaux, que celui qui remue les corps inanimés, je ne puis croire qu'ils le disent de bonne foi (2). » Un de ses Traités est, il est vrai, intitulé : *De la mécanique des animaux* (3), mais de peur qu'on ne se trompe à ce titre, et qu'on n'y voie une adhésion à l'automatisme cartésien, il se hâte de dire dans l'avertissement : « Pour empêcher le mauvais effet que l'équivoque et l'ambiguïté du titre de cet ouvrage pourraient produire dans l'esprit de ceux qui ont entendu dire, que les animaux

(1) *Traité du toucher*, et *Traité du goût*, p. 114 et 134, vol. IV.
(2) *Essai sur le bruit*, 3e part., chap. III, p. 273, vol. II.
(3) Vol. III.

sont de pures machines, et qui auraient lieu de croire qu'on a voulu traiter ce problème, j'avertis que j'entends par animal un être qui a du sentiment, et qui est capable d'exercer les fonctions de la vie par un principe qu'on appelle âme; que l'âme se sert des organes du corps qui sont de véritables machines, comme étant la principale cause de l'action de chacune des pièces de la machine. »

Enfin, Perrault va aussi au-devant de l'objection de la persistance de certains mouvements après la mort, persistance qui semblerait prouver que la puissance vitale est séparée de l'âme. Un muscle récemment séparé du corps d'un animal, se rétrécit lorsqu'on le pique; le cœur de certains animaux conserve son mouvement, longtemps après avoir été séparé du reste du corps. Comment rapporter à l'âme, qui n'y est plus, les mouvements qu'exercent ces parties séparées entièrement du reste du corps? Selon Perrault, les contractions des muscles séparés seraient causées par les dispositions restées dans les esprits, dans les humeurs et dans les fibres, qu'on peut concevoir capables de produire cette action très-simple, de la même manière que le mobile continue de se mouvoir, séparé de la force qui l'a lancé. Il explique de la même façon la palpitation qu'on remarque dans les parties coupées et séparées soudainement du reste du corps. Quant au mouvement qui subsiste dans le cœur, il en donne une explication fort singulière; il suppose qu'il est produit par l'âme elle-même qui lui est encore jointe, et qui y opère cette action, de la même manière qu'elle le fait au premier moment que le corps est animé, où il n'y a que le cœur qui soit capable de mouvement (1).

(1) T. IV, *Traité du mouvement des yeux*. Nous répondons à cette objection dans notre avant-dernier chapitre.

Avant de passer à Stahl, nous mentionnerons un adversaire cartésien de l'animisme de Perrault, Gabriel Lamy. Dans l'histoire littéraire et scientifique du dix-septième siècle, on ne rencontre pas moins de Lamy que de Perrault. Il ne faut confondre celui-ci ni avec Bernard Lamy de l'Oratoire, ni avec le bénédictin dom François Lamy. Gabriel Lamy, professeur à la Faculté de médecine de Paris, est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Explication mécanique et physique de l'âme sensitive* (1). Au premier abord ce titre est contradictoire, car âme et mécanisme sont deux termes qui semblent s'exclure. Mais tout s'explique quand on sait que Gabriel Lamy, par âme sensitive, n'entend rien autre chose que les esprits animaux. Il avertit en effet expressément qu'âme sensitive et esprits animaux sont pour lui la même chose, avec cette seule différence, qu'il s'est plus particulièrement servi du mot d'esprit, pour désigner la partie de cette âme contenue dans les nerfs, et du mot d'âme pour marquer les esprits contenus dans le cerveau. Il cherche d'ailleurs à expliquer tout ce qu'on rapporte ordinairement à l'âme sensitive, perception des sens, imagination, passions, par les divers mouvements et figures que les esprits animaux produisent dans le corps.

Si nous avons placé Gabriel Lamy en regard de Claude Perrault, c'est que tous deux nous paraissent représenter les deux excès opposés où peut conduire la définition de l'âme donnée par Descartes; l'un qui consiste à faire agir l'âme, en tant que connaissante, dans le jeu des organes et les fonctions de la vie, non-seulement chez l'homme fait, mais même dans l'enfant, l'autre qui,

(1) Paris, 1677. In-12.

par crainte de cet inconvénient, réduit à un simple mécanisme tout ce qui n'est pas la pure pensée.

Tel est l'animisme hardi et original de Claude Perrault. Nous n'aurons garde de l'adopter en entier; nous croyons au contraire que rien n'est plus propre à compromettre le véritable animisme que de faire intervenir l'âme, en tant que connaissante et raisonnable, dans le jeu des organes, et surtout dans l'établissement primitif de toutes les fonctions de la vie. Le pouvoir de l'habitude est grand sans doute, mais pas autant que Perrault l'a supposé; il a mis l'habitude là où il fallait mettre l'instinct. Quant à nous, n'ayant pas placé l'essence de l'âme dans la pensée, rien ne nous oblige, en faisant l'âme cause de la vie, de la faire agir avec la connaissance du but et des moyens, de lui donner, dès l'origine, des pensées expresses, ou même des pensées confuses de tout ce qu'elle opère dans les organes, de tous les ressorts qu'elle fait mouvoir, ni d'attribuer à la raison et à la volonté l'établissement primitif de toutes les fonctions essentielles de la vie.

CHAPITRE XV.

Stahl. — Stahlianisme et animisme. — Colères de Stahl contre les mécaniciens et les chimistes en médecine. — Différence des lois des corps vivants et des corps bruts. — Définition et rôle de la vie. — L'âme seul principe de la vie. — Preuves de l'action de l'âme sur le corps tout entier. — L'âme architectonique de son propre corps. — Le corps organe immédiat et officine de l'âme. — Action de l'âme sur le corps directe et immédiate. — Point d'esprits animaux, point d'intermédiaires entre l'âme et le corps. — Le mouvement seul mode d'action de l'âme sur le corps. — L'âme intelligente dans toutes les fonctions de la vie. — Conséquences de cette erreur. — Comment l'âme, selon Stahl, ne sait rien de toute cette science. — Distinction de deux sortes de connaissances, le λογισμός et le λόγος. — Faits vitaux, non susceptibles de sensation distincte et de souvenir. — Exemples de choses dépendantes de la volonté et de la raison qui échappent à l'âme. — Activité inconsciente et instinctive de l'âme méconnue par Stahl. — Son embarras pour justifier l'âme des maladies du corps. — Thérapeutique négative. — Jugement sur l'animisme de Stahl.

Ce que Claude Perrault avait fait en France, Stahl le fit en Allemagne avec plus de profondeur, de succès et de renommée. Comme Perrault, il combattit l'iatrochimisme et l'iatromécanisme que Descartes avait mis à la mode, comme Perrault, il plaça dans l'âme raisonnable le principe de la vie. Stahl a si bien attaché son nom à cette doctrine, qu'aux yeux de quelques-uns il en est le père, et que stahlianisme et animisme sont devenus des termes presque synonymes (1). Mais l'animisme, dans ce qu'il a d'essentiel, à savoir l'identité de l'âme

(1) Ainsi M. Jaumes ne fait pas remonter l'animisme au delà de Stahl : « Le système animiste, dit-il, a commencé avec Stahl. » (*De l'âme*, etc., p. 23.)

Stahl. En effet, il gronde continuellement contre toutes les applications de la mécanique au corps humain. Dans ses emportements contre le mécanisme, il n'épargne pas l'anatomie elle-même.

C'est dans le *De mechanismi et organismi diversitate*, qu'il attaque particulièrement les mécaniciens, et dans le *De mixti et vivi corporis vera diversitate*, qu'il fait la guerre aux chimistes. Dans un autre traité, *Paræsis ad aliena à medica doctrina arcendum*, il exhorte les médecins à rejeter, comme études étrangères, la chimie, la mécanique, la physique, *ubi incipit medicus, ibi desinit physicus*. Ce n'est pas qu'il fasse peu de cas de ces sciences, de la chimie surtout, lui qui a été un des plus grands chimistes de son siècle, mais il les veut à leur place, il ne peut souffrir leurs empiétements sur la médecine.

L'anatomie, à cause de l'abus qu'en avaient fait les mécaniciens, est presque enveloppée par Stahl dans la même proscription. Il estime qu'un médecin sait assez d'anatomie, quand il connaît en gros la structure du corps humain; une anatomie curieuse et minutieuse, qui entre dans le détail de chaque fibre en particulier, ne lui semble d'aucune utilité pour l'art de guérir (1). Chose curieuse, c'est un métaphysicien, c'est Leibniz qui a pris en main la défense des études anatomiques contre Stahl; c'est Leibniz qui démontre contre ce grand médecin, qu'elles sont indispensables à la médecine, et que les plus minutieuses, les plus inutiles en apparence, peuvent mettre sur la voie des plus grandes découvertes (2).

Stahl prouve que les lois des corps vivants ne sont pas celles des corps bruts, par la nature diverse des com-

(1) *De alienis a re medica arcendis*, vol. I, p. 68.
(2) *Animadversiones circa aliquas*, etc.

posés qui sont la base des uns et des autres. Tandis que le composé, base de l'être inanimé, ne s'altère pas, le composé, base de l'être vivant, est essentiellement corruptible et tend toujours à se dissoudre. L'être vivant ne saurait exister sans un principe conservateur qui est la vie, dont tous les actes ont pour but principal de prévenir cette corruption. Stahl définit donc la vie : la conservation du mélange corruptible dont notre corps est formé (1). Quoique pour lui la vie soit l'âme elle-même, cependant il ne mérite nullement qu'on lui applique, comme l'ont fait quelques-uns, le sarcasme de Cicéron contre les Épicuriens, *anima illis data est pro sale ne putrescant.* Si Stahl fait de la conservation du corps la fonction principale de l'âme, c'est de l'âme en tant que puissance vitale, sans nul préjudice d'autres fonctions supérieures de la pensée, dans laquelle, comme Descartes, il place sa dignité.

C'est l'âme seule, en effet, selon Stahl, qui préside à toutes les fonctions du corps, l'âme seule qui est la vie ; non pas une âme spéciale, âme végétative, sensitive, ou archée, vaines fictions qu'il rejette bien loin, mais l'âme même par laquelle nous pensons, l'âme intellective. C'est l'âme intellective qui fait battre le cœur, circuler le sang, digérer l'estomac ; c'est elle qui le nourrit, qui le conserve, et même qui le forme et l'organise. Où les effets sont tellement identiques, comment admettre plusieurs forces ? Comment concevoir l'individualité de l'être, en dehors de l'unité du principe qui l'anime ? Quelle autre âme, d'ailleurs, que l'âme raisonnable, serait capable,

(1) Vita est conservatio, actus et motus servator; vis vitalis principium vivificans est, vis formalis actus servatoris vitæ, actus conservationis. *De vivi et mixti*, etc.

selon Stahl, de diriger si savamment vers la même fin tous les mouvements du corps ? L'intelligence nécessaire au principe qui dirige tout dans le corps, en même temps que l'identité de ce principe avec l'âme raisonnable, se démontre par la structure admirable du corps, par l'harmonie et la proportion de toutes ses parties, par les rapports intimes qui existent entre le physique et le moral, par l'influence directe de l'intelligence et de la volonté sur toutes les opérations de la vie. Telle est sa foi dans l'énergie vitale de l'âme, qu'il ne peut, dit-il, s'empêcher d'éprouver un sentiment de vive indignation, de frémir même, quand il entend soutenir cette doctrine monstrueuse, que les mouvements, tant hygides que morbides, ne sont en aucune façon sous la puissance de l'âme pensante et raisonnable (1).

Il démontre cette puissance de l'âme, par l'analyse de ces phénomènes si nombreux et divers qui supposent l'action directe de l'âme sur le corps tout entier. L'imagination, les passions, une pure pensée n'ont-elles pas une efficacité directe et soudaine, même sur les fonctions organiques, qu'on regarde généralement comme les plus en dehors de la sphère de l'activité de l'âme, telles que la nutrition et la circulation du sang ? La vue d'un mets qui plaît fait venir, comme on le dit vulgairement, l'eau à la bouche sans aucune mastication. Mais tout à coup une image dans notre esprit, une simple association d'idées vient tourner quelquefois cette envie en dégoût et provoque le vomissement. La seule pensée d'une méde-

(1) Certe enim monstro simile est audire quod motus tam sani quam morbosi, vitalis tamen sensus, nullo modo aut respectu, usquam sint in potestate animæ rationalis. (*De mixti et vivi corporis*, — *Theoria med. vera*, vol. I, p. 122.)

cine excite des contractions dans l'estomac, ce qui montre que cet organe est dans la dépendance directe de l'âme (1). Une grande frayeur, une mauvaise nouvelle, subitement reçue, est suivie d'un tremblement dans tous les membres, le cœur bat avec une violence extraordinaire, le sang se glace dans les veines. A ceux qui sont sujets aux palpitations, il suffit d'y penser, quoique malgré eux, pour que tout à coup elles reviennent (2). Tels sont quelques-uns des faits en vertu desquels Stahl n'hésite pas à donner à l'âme, sur tous les organes sans exception, la même influence qu'elle exerce manifestement, et de l'aveu de tous, sur les organes du mouvement.

Il ne borne pas l'énergie de l'âme au corps tout formé, il l'étend jusque sur sa formation elle-même, sans aucune intervention d'êtres chimériques, tels qu'un archée, un esprit particulier, une idée opératrice, une forme informante, imaginés par les anciens ou les modernes. Mais en abandonnant ces fictions, ne peut-on faire de Dieu lui-même l'auteur immédiat de cette formation ? Suivant Stahl, qui fait ici sans doute allusion soit aux causes occasionnelles, soit à l'harmonie préétablie, ce serait rabaisser Dieu, ce serait lui attribuer une fonction peu digne de lui. Puisque l'âme doit être l'usufruitière de toutes les fins et de tous les usages du corps, puisque le corps doit être construit et formé uniquement pour elle et ses besoins, il est convenable de croire qu'elle l'administre tout entier, depuis le commencement jusqu'à la fin.

Non content de prouver par des raisons *à priori* que l'âme peut et doit construire le corps, Stahl veut établir

(1) *Physiol.*, sectio III, § 39, *De nutritione*.
(2) *Pathol. spec.*, sectio I, membrum 2.

à posteriori qu'en effet elle possède cette puissance, *in ipsam informationem seu structuram corporis.* Les changements produits dans l'organisation, la déformation ou la réformation du corps, comme il arrive en certaines circonstances, par le seul fait de l'imagination et de la volonté, l'efficacité des impressions et de l'imagination de la mère sur l'enfant, d'où naissent des désirs immodérés, d'insurmontables terreurs, et une conformation particulière du corps, telles sont les principales preuves par lesquelles Stahl cherche à démontrer que l'âme est architectonique de son propre corps (1).

Ainsi l'âme est-elle le premier moteur, la cause prochaine et unique de l'activité organique ; ainsi elle préside également à tous les actes qui s'accomplissent dans l'être humain, *anima præses omnium actuum in homine.* Le corps est son organe véritable et immédiat, organe non-seulement adapté à ses usages, mais directement et absolument créé *à priori* pour ce but. Ni le corps ne serait utile et propre à ces usages, ni il ne s'accommoderait, dit Stahl, à aucune autre chose, en vertu de sa constitution organique, à moins que cette chose n'eût la même énergie que l'âme particulière, à laquelle il est uni, pour mouvoir et régir le corps : « corpus hoc verum et im-
« mediatum animæ organon, non solum ad ejus usus,
« sed directe et absolute propter illos a priori institutum
« atque factum, illis etiam et revera nulli alteri rei, or-
« ganica sui constitutione, nequidem utile aut idoneum,
« nisi illa res paris esset ad movendum et regendum
« energiæ corpus (3). »

(1) *Physiol.*, sectio III, §§ 8, 9, 10.
(2) *De mixti et vivi*, etc.
(3) *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*, p. 44.

Le corps n'existe donc pas par lui-même, mais seulement en vue de l'âme et pour l'âme, comme son organe, comme son officine, suivant une expression de Stahl. Un de ses traités les plus importants, *De scopo et fine corporis*, est consacré à prouver que le corps n'a d'autre but que l'âme, et qu'il est manifestement établi pour le continuel ministère de l'âme (1), contrairement à ceux qui prétendent qu'il existe absolument par lui-même. Non-seulement le corps n'existe que pour l'âme, mais c'est l'âme elle-même, comme nous venons de le voir, qui l'a fabriqué pour ses besoins et ses usages. « Dicendum quod « ipsa etiam anima et struere sibi corpus, ita ut et ipsius « usibus quibus solis servit, aptum sit ; et regere illud « ipsum, actuare, movere soleat, directe atque imme- « diate sine alterius moventis adventu et concursu (2).»

Cette action de l'âme sur le corps est directe, et sans aucune sorte d'intermédiaire. Les esprits animaux, que Descartes avait mis en si grande vogue, et qui semblaient un intermédiaire nécessaire entre l'âme et le corps, Stahl les repousse, non pas seulement comme une erreur, mais comme une supercherie imaginée pour abuser les simples. Ce système n'a été, dit-il, inventé par les médecins, que pour ne pas effaroucher certaines gens qui, ayant plus de zèle que de lumières, s'établissent néanmoins juges en toute question concernant les choses spirituelles. La maxime inepte, et dangereuse pour l'immatérialité de l'âme, qu'il n'y a nul commerce entre le

(1) Cum interim è contra revera in vero atque perpetuo animæ ministerio constitutum sit; adeoque tantum abest, ut quoquo modo vere sui juris esset, ut potius manifestissime alterius sit juris, animæ inquam, et intelligendi et volendi actui ministret. (*De scopo et fine corporis*, p. 232.)

(2) *Ibid.*, p. 234.

matériel et l'immatériel, voilà, selon Stahl, ce qui a donné naissance aux esprits animaux, voilà le πρῶτον ψεῦδος. Quant à ce mot équivoque d'esprit, les médecins l'ont inventé pour cacher ce scandale, et pour abuser les moines par un vain son et par une fausse image.

Stahl, rejetant toute distinction entre le plus ou le moins matériel, déclare chimérique l'idée d'une nature mitoyenne pour expliquer le commerce de l'esprit avec le corps. Il se raille, non sans raison, des doctrines anciennes et modernes qui, à la recherche de cet impossible milieu entre l'esprit et le corps, ont admis d'autres agents que l'âme raisonnable, et d'autres actions que ses actions. La grande raison qu'on fait valoir, c'est que l'âme spirituelle ne peut agir sur le corps matériel. Mais si ces agents sont matériels, comment l'âme pourra-t-elle coopérer avec eux ; que si, au contraire, ils sont immatériels, comment à leur tour pourront-ils agir sur le corps ? En outre, ne faudrait-il pas douer ces agents d'intelligence, et même d'une intelligence plus grande que celle de l'âme raisonnable, pour deviner ses secrètes volontés, pour les exécuter, pour proportionner les moyens à la fin?

Comment donc l'âme agit-elle sur le corps? Par le seul mouvement, selon Stahl, « motu enim omnia utique sua agit anima (1). » De là même il croit pouvoir tirer une preuve de la spiritualité de l'âme. Le mouvement, instrument de la vie, est, suivant lui, incorporel, et il a des attributs incorporels, tels que l'énergie et la proportion, le rapport à la fin ; or, comme l'effet porte toujours témoignage de la cause, il requiert une cause de même nature. Il faut prendre garde que le mouvement attribué

(1) *De scopo et fine corporis*, p. 234.

à l'âme par Stahl, n'est pas le mouvement local, mais le mouvement au sens des anciens, un changement de disposition, le passage de la puissance à l'acte. Ce mouvement incorporel de l'âme n'est autre chose que l'énergie même qui met le corps en mouvement.

Mais l'âme raisonnable pourrait-elle accomplir tant de mouvements sans en avoir conscience ; pourrait-elle les proportionner à leur fin, y mettre la convenance et la mesure, si elle n'avait une connaissance exquise des organes, si elle n'agissait en parfaite connaissance de cause, avec intelligence et raison ? Stahl, de même que Claude Perrault, a le tort de croire que l'action directe de l'âme sur le corps, ne peut être en effet qu'intelligente et volontaire.

La finalité, qui est empreinte dans toutes les fonctions de la vie, lui semble une preuve manifeste qu'elles sont l'œuvre d'une cause agissant avec raison et calcul, proportionnant avec un art admirable tous les moyens à la fin qu'elle poursuit. Sans doute la finalité suppose l'intelligence; là où il y a un ordre et un dessein, il faut nécessairement remonter à une intelligence qui en est la cause. Mais il se peut que cette intelligence soit ailleurs et plus haut que dans l'être lui-même qui exécute ce dessein, à savoir dans la cause même qui a ordonné l'univers, et qui a mis dans chaque être ce qui lui était nécessaire pour accomplir sa destinée.

De là d'étranges assertions de Stahl, de là des hypothèses qui, comme celles de Perrault, ont singulièrement compromis son système en particulier et l'animisme en général. Stahl nous fait de l'âme un chimiste, un anatomiste, un physiologiste accompli, et agissant en pleine connaissance de cause. Il faut qu'elle sache la mixtion dont se

compose ou doit se composer le corps, sinon elle ne pourrait ni le construire, ni le réparer avec les éléments nécessaires. Dans la tendance naturelle qui nous porte à boire et à manger, tout dépend, selon Stahl, de la volonté de l'âme, et rien de l'instinct (1). La salivation, la déglutition, la décomposition des aliments dans l'estomac, sont des actes d'intelligence et de volonté. Il en est de même de l'assimilation, qui exige, dit-il, tant d'intelligence et de discernement; de même de la sécrétion de toutes les humeurs nourricières, dans des organes particuliers, selon les besoins du corps. Le lait monte-t-il dans les mamelles au moment de la grossesse, c'est, selon Stahl, par une admirable prévoyance de l'âme (2). Mais si l'âme fait tout dans le corps avec intelligence et raison, si elle fait tout pour le mieux, pourquoi n'en a-t-elle ni la conscience ni le souvenir; pourquoi tant de désordres, tant de fatales erreurs dans le gouvernement du corps?

Stahl est donc obligé d'expliquer comment l'âme est ignorante de cette science merveilleuse qu'il lui attribue, comment elle sait tout, et comment cependant elle ne sait rien de ce qu'elle sait si bien. Selon Perrault, c'est l'habitude, selon Stahl, c'est la nature même des pensées par lesquelles l'âme préside aux phénomènes de la vie, qui fait que ces phénomènes lui échappent. Ici se place la distinction que nous avons déjà trouvée dans Scaliger, de deux modes de connaissances qui, sous les noms de λόγος et de λογισμός, jouent un rôle si important dans le système de Stahl.

Par λογισμός Stahl entend la connaissance discursive,

(1) Vitalis nutritivus appetitus est voluntas edendi atque bibendi. *Phys.*, sect. III, *De nutritione*.

(2) *Ibid.*, sect. I, membr. 7, art. 7, *De lactis secretione*.

la connaissance réfléchie, raisonnée qui a pour unique domaine, à ce qu'il semble croire, les choses susceptibles d'être figurées, dépeintes et recueillies dans la mémoire ou, en d'autres termes, les choses composées, sensibles et matérielles. Quant au λόγος, en opposition avec le λογισμός, ce n'est ni le λόγος de Platon, ni la raison, au sens où l'entend en général aujourd'hui l'école française, ou du moins avec cette raison il n'a qu'un caractère commun, celui de l'intuition et de l'instantanéité. Son objet, en effet, ce n'est pas l'éternel et l'absolu, mais les choses simples, de toute nature qui, en raison de leur simplicité, sont en dehors des conditions du mouvement et de l'espace, et qui, en conséquence, ne donnent prise ni à la réflexion ni à la mémoire, quoique parfaitement conçues (1). Cela seul, en effet, selon Stahl, est du ressort du raisonnement et de la mémoire, qui est susceptible d'être figuré et divisé. Dans cette catégorie de connaissances qui ne laissent pas de traces, ou laissent des traces à peine sensibles, dans la conscience, il place mêlés ensemble le bien et le mal, l'agréable et le désagréable, la configuration géné-

(1) Ergo distinguendum esse arbitror, inter λόγον et λογισμόν, intellectum simplicem et simpliciorum imprimis autem subtilissimorum, et ratiocinationem atque comparationem plurium, et insuper quidem per crassissimas circumstantias sensibiles, visibiles atque tangibiles notorum. Quandoquidem animum advertentibus manifestum est quod tam in ratiocinationem distinctam, quam imprimis et absolutissime quidem in memoriam, nihil usquam cadat, nisi solæ res, crasso quodam modo, figurabiles; cum ex adverso nimio plures res cadant in verum intellectum, non solum agnoscentem sed etiam dignoscentem, imo specifice definientem, et hoc tum, sine ulla vulgaris acceptionis ratiocinatione, tum sine omni speciali sive concursu, sive posthac successu memoriæ. (*De scopo et fine corporis*, p. 238.) Voir aussi, *Physiol.*, sect. VI, *De motu locali*, et *Physiologiæ brevis repetitio.*

rale et les détails de la structure du corps, et aussi les odeurs, les saveurs, les sons, que l'intelligence discerne si promptement, sans l'aide du raisonnement, et sans pouvoir s'en faire par la mémoire une représentation distincte, faute d'une figure sous laquelle elles soient recueillies et dépeintes. Enfin, selon Stahl, il y a un bien plus grand nombre de choses qui sont du domaine du λόγος, qu'il appelle aussi *verus intellectus*, que du domaine du λογισμός ou *ratiocinatio*. On voit donc que sous le nom de λόγος Stahl comprend en général toutes les connaissances instinctives et intuitives, toutes les connaissances où le raisonnement n'entre pour rien, quelle que soit d'ailleurs la différence de leur objet.

Or, c'est précisément parmi ces connaissances du λόγος, dont aucune image ne peut rester dans la mémoire, qu'il place les faits vitaux. Les fonctions de la vie se composent de mouvements insensibles et d'altérations organiques, qui sont hors de la sphère de l'imagination et de la claire compréhension; voilà pourquoi elles ne laissent point de traces après elles, quoiqu'elles aient été sues et distinguées par l'âme, au moment où elles se sont accomplies. Ces phénomènes de la vie tombent sous la conscience, mais néanmoins ils nous échappent, parce qu'en vertu de leur nature même, ils sont hors de la sphère du souvenir et de l'imagination. Quand donc on dit que nous n'avons pas conscience des phénomènes de la vie, on confond un fait de conscience avec un acte de l'imagination et de la mémoire qui ne peut se rapporter qu'à des objets figurés (1). Ainsi, selon Stahl, l'âme agit-elle non-seulement sur le corps, mais en connaît tous les organes

(1) *De differentia organismi*, paragr. 90.

et tous les détails, sans qu'il soit nécessaire de supposer, contre les faits, qu'elle s'aperçoit de sa science et de son action (1).

En faveur de cette conclusion, Stahl invoque le phénomène, analysé et décrit par Perrault et par Leibniz, sous le nom de pensées confuses ou de perceptions insensibles. Que de choses, du domaine incontesté de la volonté et de la raison, qui cependant échappent à l'âme d'une manière tout aussi absolue que les phénomènes de la vie ! Même dans les actes absolument propres de la raison, l'âme raisonne et compare, pour ainsi dire, à son insu ; elle n'a pas conscience de faire telle ou telle opération, loin qu'elle puisse se souvenir comment elle l'a faite, et quoique ce soit elle cependant, de l'aveu de tous, qui l'ait faite. Qui connaît par la raison comment il pense, loin de pouvoir se souvenir comment il a pensé ? Quand et com-

(1) Voici comment M. Ravaisson, dans sa thèse sur l'habitude, interprète et juge la distinction de Stahl. « Dans l'homme, dit-il, le progrès de l'instinct conduit par une dégradation non interrompue de la volonté à l'instinct. C'est donc une seule force, une seule intelligence qui est dans la vie de l'homme le principe de toutes les fonctions, de toutes les formes de la vie. Seulement avec les conditions de l'espace et du mouvement disparaissent celles de la réflexion et de la mémoire. Les fonctions les plus involontaires de notre vie, celles de la nutrition, ne sont pas des habitudes anciennes transformées en instincts. Non-seulement nous ne voyons pas qu'elles aient jamais dépendu de notre volonté, mais jamais elles n'en ont pu dépendre ; elles se composent de mouvements insensibles et d'altérations organiques qui sont hors de la sphère de l'imagination et de l'entendement. Mais l'habitude amène au même point les mouvements volontaires et les transforme en des instincts. La dégradation de la volonté et de la conscience dans la série graduée des fonctions vitales ne doit donc être aussi que le signe de la disparition graduelle des conditions de l'entendement et de la volonté dans l'identité d'une même âme. » (Thèse *sur l'Habitude*, petit in-8, p. 38. Paris, 1838.)

bien rarement, l'âme se rend-elle témoignage à elle-même de sa propre pensée ?

De même en est-il dans le domaine de notre volonté. Je jette une pierre contre un but, je franchis un fossé, j'émets un certain son musical avec la voix, il faut que je le veuille, il faut que je proportionne l'effort au but. Cependant que savons-nous, ou plutôt que retenons-nous de tout cela ? Parmi les actions relatives au corps, et que l'opinion commune attribue à l'âme, combien en est-il dont l'âme ait quelque compréhension et quelque souvenir ? Encore une fois ce qui fait ici défaut, ce n'est pas la conscience elle-même, mais seulement la mémoire et l'imagination (1).

C'est donc, selon Stahl, l'âme seule qui fait tout dans le corps, tantôt avec conscience claire et avec souvenir, tantôt, et le plus souvent, sans cette conscience et ce souvenir, selon le degré d'attention, et surtout, suivant la nature des phénomènes, selon qu'ils sont du ressort du λογισμός ou du λόγος. L'âme, dans ce qui est relatif à la vie animale, se conduit de la même manière que dans les opérations purement intellectuelles et morales, avec cette seule différence, que la conscience et le souvenir sont plus fréquents dans les actes de la vie morale, sans toute fois y intervenir toujours, et qu'ils sont au contraire plus rares et moins distincts dans la vie animale, quoiqu'ils n'en soient pas toujours absents.

Nous ne pouvons admettre avec Stahl que les choses susceptibles d'être figurées, c'est-à-dire sensibles, soient les seules qui demeurent présentes à notre souvenir. N'avons-nous pas la mémoire des sentiments agréables ou désagréables, du plaisir et de la douleur ? le malade n'analyse-t-il pas ses sensations de la manière la plus

(1) *Physiolog.*, sect. IV, *De motu locali*, vol. I, p. 469.

exacte et la plus subtile? n'y a-t-il pas une mémoire des odeurs et des saveurs, et surtout une mémoire des sons? Tout ce qu'on peut dire avec vérité, c'est que la mémoire des choses figurées est, en général, plus facile que celle des choses abstraites, ou des choses simples et instantanées, qu'aucune image ne peut représenter. Mais la simplicité des phénomènes, pas plus que l'habitude, ne suffirait à expliquer comment il ne reste rien dans l'âme de toute cette science merveilleuse, qu'on lui suppose, si en effet l'âme n'agissait jamais que comme intelligente et libre dans les opérations vitales. Le tort de Stahl, comme celui de Perrault, est de n'avoir pas reconnu dans l'âme, à côté de l'activité consciente et volontaire, une activité instinctive, inconsciente, antérieure à la volonté et à l'intelligence, indépendante de l'une et de l'autre, par laquelle s'accomplissent les opérations de la vie. Il a beau réagir contre la philosophie de Descartes, de même que Perrault, il en subit l'influence en ne séparant pas l'âme de la pensée.

De là encore l'embarras de Stahl pour rendre compte de l'origine et de la fréquence des maladies. Si l'âme raisonnable veille toujours sur le corps, *active excubias agit*, si elle exécute, en parfaite connaissance de cause et en vue d'une même fin, qui est le bien du corps, toutes les fonctions vitales, pourquoi tant de maladies? Stahl a mis en lumière, mieux que personne avant lui, le côté providentiel de la maladie, l'effort médicateur, l'effort salutaire de l'âme contre des causes malfaisantes, contre des matières pernicieuses qu'il faut rejeter pour le salut du corps (1). Mais, quel que soit l'optimisme de

(1) Morbum esse motum ab ipsa natura, materiam perniciosam expugnandi gratia susceptum, ideoque ad conservationem vitæ ne-

l'instinct, il a favorisé ceux qui devaient tenter de nouveau de détacher le principe vital de l'âme raisonnable (1).

Cependant, soit sous l'influence de Leibniz et de Stahl au dix-huitième siècle, soit au dix-neuvième, sous l'influence d'une philosophie de la nature contraire à toute doctrine dualistique, on peut dire que c'est l'animisme ou, pour parler d'une manière plus générale, le principe de l'unité de la forme, qui, jusqu'à nos jours, a régné en Allemagne, et qui est le fond de toutes les doctrines de ses plus illustres physiologistes, tels que Treviranus, Baer, Burdach, J. Müller, etc. (2). Nous verrons plus tard en France l'influence de Stahl sur l'école de Montpellier.

(1) Quelques disciples de Stahl, tels que Junker, Alberti, Nenter, ont poussé jusqu'à ses dernières conséquences l'erreur du maître, et n'ont pas peu contribué à jeter une sorte de ridicule sur sa doctrine. Voir les *Recherches anatomiques* de Bordeu, § 131.

(2) Voir le chap. III de l'*Anthropologie* d'Hermann Fichte, in-8. Leipsick, 1856. L'auteur, un des philosophes les plus éminents et les plus sages de l'Allemagne contemporaine, considère le corps comme le produit, l'expression visible de l'âme et repousse avec vivacité toute hypothèse d'un troisième élément, d'une qualité occulte, sous le nom de force vitale, *lebenskraft*, entre l'âme et le corps, la conformité des tendances de cette force avec la raison étant, suivant lui, une preuve évidente qu'elle appartient à l'âme.

CHAPITRE XVI.

État de la question au dix-huitième siècle. — Buffon, l'*homo duplex*. — L'homme intérieur composé de deux principes. — Opposition entre la nature et le rôle de ces deux principes. — Ce que devient l'homme sous la prépondérance de l'un ou de l'autre. — De la part du principe matériel dans l'homme. — Comparaison de l'homme avec les animaux. — Sentiment de Buffon sur la nature des bêtes. — Critique de Condillac. — Défense par Condillac de l'unité de l'homme intérieur. — Contradiction reprochée par Condillac à la doctrine de deux principes au dedans de nous. — Animisme de Charles Bonnet. — Par où il diffère de celui de Stahl et de Perrault. — L'âme douée d'une faculté motrice agissant sans le concours de l'intelligence et de la volonté. — L'animisme, fondement de sa palingénésie. — Bernardin de Saint-Pierre. — Cinq genres d'âmes dans la nature, tous réunis dans l'homme.

En supprimant la vie, Descartes a supprimé en même temps les recherches et les discussions sur la nature du principe vital et sur ses rapports avec l'âme. Pour les philosophes du dix-septième siècle, les fonctions vitales ne sont plus qu'un problème de mécanique, de physique ou de chimie, qui n'intéresse en rien l'âme et ses facultés. Ceux-là seulement qui ont résisté à l'influence de Descartes, tels que Cudworth, Claude Perrault, Stahl et Leibniz, cherchent en dehors du mécanisme, et dans l'âme elle-même, la cause de la vie.

Tout en réagissant contre la philosophie cartésienne, la philosophie du dix-huitième siècle a négligé, à son exemple, cette question de la vie, soit qu'elle en ait perdu la tradition, soit qu'elle ait considéré comme définitivement démontrée par le cartésianisme l'incompatibilité

de l'âme pensante avec les fonctions de la vie. Locke n'en dit rien dans son *Essai sur l'entendement humain*. Mais il se prononce, à ce qu'il semble, implicitement en faveur de la dualité, en faisant du sentiment intérieur le signe caractéristique des phénomènes de l'âme. De même en est-il des philosophes écossais. Cependant nous avons à citer quelques philosophes de cette époque qui se sont inquiétés de savoir quels sont les rapports de l'âme et de la vie, et qui se sont prononcés, les uns en faveur de la dualité, les autres en faveur de l'unité.

Parmi les premiers, le plus célèbre est Buffon. Buffon conçoit la nature de l'âme de la même façon que Descartes, c'est-à-dire, avec la pensée pour essence ou pour forme unique : « Notre âme, dit-il, n'a qu'une forme très-simple, très-générale, très-constante; cette forme est la pensée (1). » Si l'âme n'a qu'une forme, la pensée, il y a nécessité de rejeter en dehors de l'âme les fonctions vitales, les passions elles-mêmes, en un mot tout ce qui n'est pas la pensée. C'est ce que fait Buffon, de même que Descartes; mais, à la différence de Descartes, au lieu de les réduire à un simple mécanisme du corps, il les attribue à un autre principe distinct de l'âme et du corps. De là l'*homo duplex* que Buffon s'est plu à décrire dans un certain nombre de pages célèbres, mais plus remarquables, à notre avis, par l'éloquence et par la pompe du style que par la précision et par la vérité scientifiques (2).

L'homme intérieur, selon Buffon, est réellement double, c'est-à-dire composé de deux principes différents par leur nature, et contraires par leur action : l'un est

(1) *Histoire naturelle de l'homme*, De la nature de l'homme.
(2) *Discours sur la nature des animaux*, homo duplex.

l'âme, principe spirituel, l'autre, le principe animal et matériel, qui tous deux sont en continuelle opposition l'un avec l'autre. Nous retrouvons ici, sous d'autres noms, les deux âmes, l'une matérielle, l'autre spirituelle de Bacon et de Gassendi. Quel est le rôle de ces deux principes, et quel est le combat qu'ils se livrent l'un à l'autre? Le premier, dit Buffon, en un style un peu trop métaphorique, est une lumière pure qu'accompagnent le calme et la sérénité, une source salutaire dont émanent la science, la raison, la sagesse; l'autre est une fausse lueur qui ne brille que dans la tempête et dans l'obscurité, un torrent impétueux qui roule et entraîne à sa suite les passions et les erreurs (1).

Le principe animal se développe le premier; il commence à agir dès que notre corps peut sentir la douleur et le plaisir, qui, selon Buffon, sont des sensations matérielles. Le principe spirituel se manifeste plus tard; il se développe et se perfectionne par l'éducation. C'est par la communication des pensées d'autrui que l'enfant devient pensant, sinon il serait stupide ou fantasque, selon le degré d'inaction ou d'inertie de son sens intérieur matériel.

En rentrant en soi-même, chacun peut reconnaître l'existence de ces deux principes. Il y a dans la vie des moments et des jours où non-seulement leur existence, mais encore leur contrariété d'action se laisse distincte-

(1) Il serait à souhaiter, dit très-bien Roussel, l'auteur du *Système physique et moral de la femme*, que ces images brillantes fussent capables de porter à l'esprit autant de lumières qu'elles procurent de plaisir à l'oreille et à l'imagination. Mais quel homme est assez heureux pour pouvoir dire que les passions sont étrangères à son âme? On ne sait que trop que l'âme y a sa bonne part, etc. (*Essai sur la sensibilité.*)

ment saisir. « Je veux parler, dit Buffon, de ces temps d'ennui, d'indolence, de dégoût, où nous ne pouvons nous déterminer à rien, où nous ne voulons que ce que nous ne faisons pas, où nous ne faisons que ce que nous ne voulons pas; de cet état ou de cette maladie à laquelle on a donné le nom de vapeur, et qui s'attaque surtout aux hommes oisifs qu'aucun travail ne commande. » Si nous nous observons dans cet état, notre moi nous paraîtra divisé en deux personnes, dont la première représente la faculté raisonnable, blâme ce que fait la seconde, mais n'est pas assez forte pour s'y opposer efficacement et la vaincre. Au contraire, cette dernière, formée de toutes les illusions de nos sens et de l'imagination, mère des passions qui nous maîtrisent, contraint, entraîne, et souvent accable la première. Ainsi notre âme est le triste théâtre d'un combat continuel où nous sommes presque toujours les vaincus (1). Voilà bien une vive et fidèle peinture de ce qui se passe trop souvent au dedans de nous. Mais pour expliquer ces luttes et ces déchirements, est-il besoin de dédoubler l'homme en deux personnages constamment aux prises l'un avec l'autre?

Buffon examine ensuite ce que devient l'homme placé sous la domination de l'un ou l'autre de ces deux principes, ou bien ballotté en sens contraire par leurs divisions intestines. Est-ce la faculté raisonnable qui domine, il s'occupe tranquillement de soi-même, de ses amis, de ses affaires. Est-ce le principe animal, il se livre ardemment à sa dissipation, à ses goûts, à ses passions. Dans ces deux états il est heureux, parce qu'un seul des

(1) C'est l'argument que développe Plutarque dans son *Traité de la vertu morale*.

deux principes étant en action, nous n'éprouvons aucune opposition intérieure. Buffon semble faire consister le bonheur dans cette unité d'action. Cependant il ne met pas sur la même ligne le bonheur qui résulte de la prédominance, soit de l'un, soit de l'autre de ces deux principes. Le bonheur qui dérive de l'unité d'action du principe matériel est un bonheur qui passe, dit-il, comme un songe, un bonheur que suivent le vide et le dégoût.

Mais les jours les plus malheureux de notre existence sont ceux où ces deux puissances, étant chacune en grand mouvement, se font équilibre l'une à l'autre. C'est là, dit Buffon, le point de l'ennui le plus profond, de cet horrible dégoût de soi-même, qui ne nous laisse d'autre désir que celui de cesser d'être. En général, c'est dans l'âge moyen de la vie que les hommes sont le plus sujets à ces luttes intérieures, c'est l'âge des soucis et des déceptions.

C'est donc, conclut Buffon, parce que la nature de l'homme est composée de deux principes opposés, qu'il a tant de peine à se concilier avec lui-même; de là viennent son inconstance, son irrésolution, ses ennuis. Les animaux, au contraire, dont la nature est simple et purement matérielle, n'ont ni nos regrets, ni nos remords, ni nos espérances, ni nos craintes.

Veut-on se faire une idée exacte de ce qu'est ce principe matériel de notre être, et en même temps de ce que sont les animaux, chez lesquels il existe seul, il faut séparer de nous tout ce qui appartient à l'âme, entendement, esprit, mémoire; ce qui reste n'est plus, selon Buffon, que la partie matérielle par laquelle nous sommes des animaux. Nous aurons encore des besoins, des

sensations, des appétits; nous aurons même des passions, nous aurons toutes les passions aveugles qui ne semblent pas venir de l'âme, principe de la connaissance, mais du principe du sentiment. Voilà ce qui, selon Buffon, appartient au principe matériel, et voilà ce qui est commun entre les hommes et les animaux.

Quoiqu'il attribue à ce principe matériel, âme unique de l'animal, plus de facultés que l'École de Montpellier à son principe vital, Buffon néanmoins ne tombe pas dans l'excès, assez ordinaire aux philosophes empiriques, de rehausser outre mesure la nature animale. Non-seulement il nie aux bêtes la connaissance proprement dite, mais il semble se rapprocher de l'automatisme de Descartes, en s'efforçant de réduire les merveilles de leurs instincts à des effets purement mécaniques. De là ce jugement de Condillac dans son *Traité des animaux* : « Il y a trois sentiments sur les bêtes : 1° l'opinion commune, qu'elles pensent et qu'elles sentent; 2° l'opinion des scholastiques, qu'elles sentent; 3° des cartésiens, qu'elles sont machines. Or, on dirait que M. de Buffon a imaginé de prendre un peu de chacune, de dire avec tout le monde que les bêtes sentent; avec les scholastiques, qu'elles ne pensent pas, et, avec les cartésiens, que tout en elles s'opère par des lois purement mécaniques. »

Condillac, dans ce même traité, combat non-seulement les idées de Buffon sur la nature des animaux, mais aussi sur la nature de l'homme. Ces deux âmes, de nature différente, placées au dedans de nous, à côté l'une de l'autre, lui semblent une conception tout à fait chimérique. Comme, malgré son empirisme, Condillac n'a nulle tendance au matérialisme, il repousse la

distinction que fait Buffon, de sensations corporelles et de sensations spirituelles. « En vain, dit-il, je réfléchis sur ce que j'éprouve en moi-même, je ne puis faire avec lui cette différence. Je ne sens pas d'un côté mon corps, et, de l'autre, mon âme; je sens mon âme dans mon corps, toutes mes sensations ne me paraissent que les modifications d'une même substance. D'ailleurs, admettrait-on ces deux espèces de sensations, elles n'auraient aucun rapport; on ne voit pas comment celles du corps modifieraient l'âme, et comment celles de l'âme modifieraient le corps. Il y aurait donc dans chaque homme deux moi, deux personnes qui, n'ayant rien de commun dans la manière de sentir, ne sauraient avoir aucune sorte de commerce ensemble, et dont chacune ignorerait absolument ce qui se passerait dans l'autre. » Faisons honneur à Condillac d'avoir défendu l'unité de l'homme intérieur par des raisons, suivant nous, décisives contre cet homme double de Buffon. « L'unité de personne, ajoute-t-il très-bien, suppose nécessairement l'unité de l'être sentant. Elle suppose une seule substance simple, modifiée différemment, à l'occasion des impressions qui se font dans les parties du corps. Un seul moi, formé de deux principes sentants, est une contradiction manifeste; ce ne serait qu'une seule personne dans la supposition, c'en seraient deux dans le vrai. » On ne peut mieux dire que Condillac; c'est une contradiction manifeste, que la supposition de deux principes sentants dans une seule et même personne. Quant aux contradictions dont nous sommes le théâtre, Condillac en donne une raison plus simple et plus vraie que l'*homo duplex*. « Ne serait-il pas plus naturel d'expliquer nos contradictions

en disant que, suivant l'âge et les circonstances, nous contractons plusieurs habitudes, plusieurs passions qui se combattent souvent, dont quelques-unes sont condamnées par notre raison, qui se forme trop tard pour les vaincre toujours sans effort. Voilà du moins, dit-il avec une certaine ironie, ce que je vois quand je rentre en moi-même. »

Condillac a donc raison contre l'*homo duplex* de Buffon. On peut dire qu'il y a deux hommes en nous, au sens figuré; on ne peut le dire au sens propre. Le *nihil sibi potest adversari* de Gassendi, dont déjà nous avons apprécié la valeur, voilà au fond le grand argument de Buffon en faveur de la dualité des principes. Mais, pour expliquer ces luttes intestines, dont il nous fait une si exacte et si forte peinture, il n'est nul besoin d'imaginer deux personnages réels, acharnés l'un contre l'autre, et se faisant continuellement la guerre. N'est-il pas plus naturel, comme le dit Condillac, de ne voir dans ces contradictions que la diversité des passions, des motifs, des fins qui sollicitent en même temps, et en sens contraire, notre intelligence et notre volonté. Si les animaux ne sont pas sujets aux mêmes luttes, ce n'est pas parce qu'ils n'ont qu'une âme, tandis que nous en avons deux, mais parce que cette âme unique n'est pas assaillie par autant de passions, parce qu'elle n'a pas la faculté de se déterminer suivant des motifs si divers et si opposés.

Charles Bonnet, comme Condillac, a pris parti pour l'unité de la forme. Son animisme se rattache à celui de Leibniz, par un certain nombre de vues communes sur la suite et le développement des êtres, sur la préexistence des âmes.

Dans l'*Essai de psychologie* (1), il commence par des chapitres sur l'état de l'âme après la conception, l'état de l'âme à la naissance, l'état de l'âme après la naissance. Aussitôt après la conception, l'âme, selon Bonnet, commence à éprouver des sensations extrêmement faibles et confuses, qui ne l'instruisent de rien, qui ne sont ni agréables ni désagréables, et ne lui donnent aucune velléité. Telle est l'âme qui doit un jour, par divers degrés, s'élever jusqu'à l'intelligence, sans cesser de présider à tous les mouvements qui constituent les fonctions de la vie. Mais elle n'y préside qu'en vertu d'une activité instinctive, d'une loi secrète, et non en tant qu'intelligente et libre. Bonnet admet, en effet, dans l'âme, deux facultés, ou plutôt deux ordres de facultés, la faculté de sentir ou de connaître, et la faculté de mouvoir. Il distingue la faculté de mouvoir de la faculté de vouloir. On peut mouvoir, mais non vouloir, sans connaître. D'un autre côté, si la faculté de vouloir suppose toujours la faculté de connaître, elle ne suppose pas toujours celle de mouvoir; on peut vouloir des choses auxquelles ne s'étend pas la sphère de notre activité (2). C'est ainsi que Bonnet oppose la faculté de mouvoir, ou force motrice, à toutes les autres facultés. Voici maintenant quel rôle et quel mode d'action il donne à cette faculté. « Ne peut-on avancer, dit-il, que la force motrice n'a été soumise à la direction de la volonté que jusqu'à un certain point, et relativement à un certain nombre de mouvements? La force motrice ne peut-elle déployer une activité sur certaines parties, en vertu d'une loi secrète qui

(1) C'est le premier ouvrage de Charles Bonnet, in-8. Londres, 1755.

(2) *Essai de psychologie*, chap. XLI.

la rend indépendante de toute volonté et de tout sentiment? C'est ainsi que les âmes présideraient aux mouvements admirables de la digestion, de la circulation, des sécrétions, etc., comme un enfant préside aux merveilles que produit le métier que sa main ignorante fait mouvoir. » Ainsi Bonnet évite l'erreur de Perrault et de Stahl en faisant de la vie une puissance inférieure de l'âme raisonnable qui agit sans conscience, instinctivement et par une loi secrète.

Il est vrai que l'*Essai de psychologie*, que nous venons de citer, est le premier ouvrage de Bonnet; mais dans tous ses autres ouvrages, nous ne voyons rien qui démente cet animisme, ou, pour mieux dire, nous ne voyons rien qui ne le suppose. L'animisme est le fond de la plupart des idées que Bonnet a développées, dans sa Palingénésie, sur la préexistence des germes, sur les transformations et l'état futur des animaux. On sait en effet que Bonnet, s'inspirant de Leibniz, croit à une élévation graduelle, à une promotion successive et universelle, non-seulement de l'homme, à partir de cette vie, mais de tous les êtres organisés, sans exception. La plante, selon Bonnet, a une âme en vertu de laquelle, par des organes nouveaux contenus en germe dans son être actuel, elle pourra s'élever un jour jusqu'à l'animalité. « Quant à l'animal, pourquoi ne pas croire, dit-il, que Dieu, dans sa bonté, l'ait appelé à un perfectionnement réservé à l'état futur du globe? L'humanité perfectionnée et transfigurée, transportée dans une autre planète, laissera peut-être un jour la première place sur cette terre aux animaux supérieurs qui, à leur tour, pourront s'élever jusqu'à la connaissance de la source de la vie. Ainsi y aura-t-il un progrès continuel de toutes les espèces vers une perfec-

tion suprême. Toutes ces transformations ne supposent-elles pas que c'est la même âme qui, à partir du plus humble degré, s'élève jusqu'au plus haut?

Assurément nous n'avons pas l'intention de faire l'animisme solidaire de semblables rêves; si nous les rapportons, c'est uniquement pour montrer que l'animisme est bien réellement la doctrine de Charles Bonnet, et que Maine de Biran, sauf la différence que j'ai indiquée, a eu raison de dire « qu'on trouve, dans la psychologie de Bonnet, toutes les idées de Stahl, relativement à l'empire universel que la même âme exerce sur les fonctions vitales (1). »

Nous ne savons si, dans cette histoire, il faut faire une place aux rêveries de Bernardin de Saint-Pierre sur les harmonies de la nature. Mais nous craindrions de nous attirer le reproche de dissimuler systématiquement les partisans de la pluralité des âmes, d'autant que Bernardin de Saint-Pierre n'en compte pas moins de cinq dans la nature humaine. Depuis le ver de terre jusqu'à Newton, il trouve dans la nature cinq genres d'âmes, qui tous sont réunis dans l'homme. Ces cinq genres d'âmes sont l'âme élémentaire, l'âme végétale, l'âme animale, l'âme intelligente, l'âme céleste.

L'âme élémentaire des animaux, selon Bernardin de Saint-Pierre, est ce premier principe de leur existence,

(1) *Rapports du physique et du moral.* M. Lemoine avait contesté d'abord, dans sa thèse sur Charles Bonnet, cette assertion de Maine de Biran. Mais, plus tard, dans son mémoire sur Stahl, il en reconnaît la vérité, tout en traitant trop dédaigneusement Bonnet, de même que Perrault : « Ce n'est pas, dit-il, l'adhésion de quelques philosophes rêveurs comme Charles Bonnet, qui a donné à ce système de la force et de la vie. » *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales*, juillet et août 1858, p. 254.

qui leur est commun avec tous les corps, à savoir l'attraction. Cette âme ne paraît pas être autre chose que le feu solaire. L'âme végétale a sous ses ordres l'âme élémentaire avec toutes ses facultés mécaniques; elle organise le corps, elle a dans son domaine les formes organiques, les amours, les générations. Puis vient l'âme animale, qui a le sentiment de son existence et de celle du corps, qui est susceptible de plaisir et de douleur, tandis que les deux précédentes sont comme des aimants insensibles. Du ressort de l'âme animale sont les instincts et les passions. La quatrième âme est l'âme intelligente qui gouverne l'âme animale, qui est douée de l'imagination, du jugement et de la mémoire; elle réside dans le cerveau, tandis que l'âme animale réside dans le cœur.

Au-dessus de ces quatre âmes, qui sont communes à l'homme et à l'animal, s'élève l'âme céleste qui est le propre de l'homme. Par elle nous avons le sentiment de l'existence de Dieu et de l'infini, le sentiment de la vertu, de la gloire et de l'immortalité. Je supprime les conjectures de Bernardin de Saint-Pierre sur les destinées de chacune de ces âmes, depuis les âmes élémentaires, qu'il fait passer d'un élément à l'autre, jusqu'aux plus parfaites des âmes célestes qu'il renvoie au soleil, d'où émane, dit-il, tout ce qu'il y a de plus beau sur la terre.

Il semble qu'entre toutes ces âmes, l'accord soit difficile au sein d'un même individu; mais, selon Bernardin de Saint-Pierre, on peut tout aussi bien concevoir plusieurs âmes, enfermées dans la peau d'un même animal, que plusieurs végétaux sous l'écorce d'un même végétal, ou plusieurs couleurs dans un même rayon de lumière. Dira-t-on que des âmes si différentes ne sauraient agir de concert dans la même action; mais c'est précisément le

défaut d'accord, que souvent on y remarque, d'où on peut conclure leur pluralité et leur différence. Toutes ces âmes agissent tantôt ensemble, tantôt séparément; rien ne prouve mieux qu'elles sont distinctes les unes des autres (1). Mais ce quintuple dynamisme et ces rêveries plus ou moins étranges, ne nous paraissent pas mériter une critique sérieuse, qu'il faut réserver pour le double dynamisme de Barthez, de Maine de Biran et de Jouffroy.

(1) *Harmonies de la nature*, liv. V.

CHAPITRE XVII.

Barthez et l'école de Montpellier. — Antécédents de l'école de Montpellier. — Influence de Stahl. — Sauvages et ses successeurs. — Comment ils prétendent corriger le système de Stahl. — Divorce de l'animisme et du vitalisme. — Divers adversaires combattus par Barthez. — Principe vital cause unique des phénomènes de la vie. — Scepticisme affecté de Barthez sur la nature de ce principe. — Arguments de Barthez en faveur de la séparation de l'âme et du principe vital. — Les actions du principe vital dépourvues du sentiment intérieur, caractéristique des phénomènes de l'âme. — Invariabilité des opérations du principe vital, opposée à la variété des actions de l'âme intelligente et libre. — Erreurs du principe vital, indignes de l'âme raisonnable, dans la direction du corps. — Incompatibilité prétendue, avec la simplicité de l'âme, du nombre infini de volontés particulières exigées par les mouvements des organes. — Contradictions dont l'homme est le théâtre. — Probabilités en faveur de l'existence substantielle du principe vital. — Destinées du principe vital après la mort. — Tendance actuelle de l'école de Montpellier.

Depuis la fin du dix-huitième siècle jusqu'à nos jours, la doctrine, plus ou moins déguisée, de deux âmes, l'une pour la pensée, l'autre pour la vie, a été surtout en honneur dans l'école de Montpellier. De là les éloges qu'ont prodigués à cette école, et que lui prodiguent encore un certain nombre de philosophes spiritualistes qui croient voir en elle un précieux auxiliaire contre d'autres écoles de physiologie et de médecine, moins favorables à la psychologie et au spiritualisme.

Pour trouver les origines de la doctrine actuelle de Montpellier, nous croyons qu'il n'est pas nécessaire de remonter jusqu'à Hippocrate, mais seulement jusqu'à Stahl et à la réaction, qui eut lieu au commencement du

dix-huitième siècle, contre les systèmes iatromécaniques et chimiques. Nulle part ailleurs en France l'influence du Stahlianisme n'a été plus grande qu'à Montpellier. Le Stahlianisme, dit Fr. Bérard, n'a fleuri en France, au dix-huitième siècle, qu'à Montpellier (1). Là, en effet, se rencontre une suite de médecins distingués, qui tous se sont inspirés de Stahl, dont ils admiraient le génie et mettaient le nom immédiatement après celui d'Hippocrate. Les premiers maîtres de Montpellier, dit M. Peisse, furent des Stahliens, ou du moins des semi-Stahliens, qui se signalèrent par leur opposition systématique à ces mêmes doctrines que Stahl avait combattues, auxquelles il faut ajouter le solidisme de Haller, qui lui-même leur parut entaché de mécanisme (2).

Sauvages, un des plus illustres professeurs de cette école, attaqua, en 1737, un des premiers, le mécanisme parvenu au plus haut degré de la vogue et de l'empire par le génie de Boerhaave, son plus illustre interprète. Il rapportait tous les mouvements de la machine animée à des affections obscures de l'âme, et croyait qu'avec l'âme seule on peut rendre compte de l'énergie, de l'harmonie et des lois des phénomènes vitaux. Parmi les professeurs Stahliens de Montpellier, après Sauvages, nous pouvons citer encore Grimaud, Roussel, et, aujourd'hui même, M. le professeur Boyer, le collaborateur de M. le docteur Blondin, dans la traduction et le commentaire des Œuvres de Stahl. Toutefois, nous n'ignorons pas que les partisans déclarés de Stahl ont toujours été en petite minorité au sein de l'école de Montpellier, et

(1) *Doctrine médicale de Montpellier*, in-8, 1819.
(2) *La Médecine et les Médecins*. Paris, 1857, t. I, p. 282.

qu'aussitôt après Sauvages, des protestations s'élevèrent contre l'attribution à l'âme, en tant qu'intelligente et libre, de toutes les opérations de la vie. Au lieu de corriger le système de Stahl, en rapportant ces opérations à une activité de l'âme purement instinctive, on eut recours à l'hypothèse d'un principe distinct, uni avec elle, quoique ne jouissant pas des mêmes attributs. Voici un passage de Desèze, cité par Fr. Bérard, qui marque parfaitement les différences et les rapports de la doctrine de Stahl et du vitalisme de Montpellier : « La théorie de Stahl est simple et étendue, elle joint à la fécondité des détails l'unité du principe; si elle n'a pas séduit tous les esprits, c'est qu'ils ont été rebutés par le style barbare de son auteur; elle a eu pourtant pour partisans des hommes célèbres qui l'ont exposée dans un jour plus favorable. Les difficultés qu'on a faites ne tombent que sur le premier mobile que Stahl a choisi ; mais plus on méditera le fond de cette doctrine, plus on en sentira la vérité. Ainsi, en admettant un autre principe que l'âme pour diriger toutes nos fonctions, principe intimement uni avec elle, mais qui ne jouit pourtant pas des mêmes attributs, on résout une partie des objections qui combattent le Stahlianisme (1). »

Voilà comment, en changeant le principe de Stahl, on continua à s'inspirer de sa doctrine; on travailla à maintenir toutes les conséquences du principe, sans admettre le principe lui-même. Rien de plus évident que ces origines Stahliennes de Montpellier, quoiqu'il y soit aujourd'hui de mode de maltraiter Stahl et l'animisme. La doctrine de Barthez, dit encore M. Peisse, fut le dernier

(1) Desèze, *Recherches physiologiques et philosophiques sur la sensibilité ou la vie animale*. Paris, 1786, p. 59.

et le plus remarquable effort pour opérer le divorce tant désiré entre l'animisme et le vitalisme (1).

Nous allons exposer, d'après Barthez lui-même, ce divorce, fâcheux suivant nous, d'où est sortie la doctrine philosophique de Montpellier. L'ouvrage où Barthez a développé les idées qui ont formé le symbole médical et philosophique de l'école tout entière, est intitulé *Nouveaux Éléments de la science de l'homme* (2), titre un peu emphatique, disproportionné à l'objet et au but de l'ouvrage, suivant une juste critique de Maine de Biran. Dans cette exposition, nous nous aiderons de l'excellente analyse qui en a été faite par le meilleur et le plus célèbre de ses disciples, par M. Lordat (3).

Quand Barthez monta dans cette chaire de Montpellier, sur laquelle il devait jeter un si grand éclat, il trouva la médecine partagée entre plusieurs doctrines qu'il fallut combattre pour établir la sienne. D'abord, en s'inspirant et s'aidant de Stahl, il attaque les mécaniciens. Après les mécaniciens, il attaque les doctrines de Haller et de Bordeu qui ont, pour caractère commun, de diviser, de fragmenter les opérations vitales, de les localiser, d'en faire de simples modalités de chaque partie du corps, sans les rapporter à un principe commun. D'accord avec eux pour reconnaître que la mécanique toute seule ne peut rendre compte du mouvement vital d'aucun organe, il soutient contre eux la nécessité de ramener tous

(1) *La Médecine et les Médecins. Philosophie médicale,* Montpellier, vol. I, p. 283.

(2) La première édition est de 1778, Montpellier. Une deuxième a été publiée par Barthez lui-même en 1806. Une troisième vient d'être publiée par un descendant de l'illustre chancelier de la Faculté de Montpellier, par le docteur E. Barthez.

(3) *Exposition de la doctrine médicale de Barthez.* Montpellier, 1818.

ces mouvements à un principe unique. En effet, selon Barthez, les actes attribués à ces forces diverses, ne sont ni isolés, ni indépendants, ni enchaînés les uns aux autres d'une manière nécessaire ; mais ils sont réglés, dirigés, disposés vers un même but, et suivant des besoins qui naissent et qui changent à tout moment. Ces actes dépendent donc d'une cause essentiellement une ; l'unité, l'individualité du système physiologique, voilà, dit M. Lordat, le premier dogme de Barthez. « Le véritable service, dit M. Flourens, rendu par Barthez aux physiologistes, a été de leur rappeler l'unité, la grande unité du principe vital (1). »

Cette cause unique, Barthez l'appelle principe vital. « Le sujet principal de nos recherches, dit-il, doit être la connaissance des déterminations ou des lois du principe de vie dont il est animé. Je regarde ce principe de vie comme la cause expérimentale la plus générale, ou de l'ordre le plus élevé que nous présentent les phénomènes de la santé ou de la maladie.... J'appelle principe vital, la cause qui produit tous les phénomènes de la vie dans le corps de l'homme (2). »

Il s'agit de savoir quelle est, selon Barthez, la nature de ce principe vital. Est-il spirituel, est-il matériel, ou même a-t-il véritablement une existence substantielle ? Ce sont des questions sur lesquelles le titre même du chapitre où il les traite : *Considérations sceptiques sur la nature du principe vital de l'homme*, ne nous promet pas de grandes lumières. En effet, Barthez affecte de ne pas se prononcer, sous prétexte que la question est de nulle importance pour la vérité de son système, et que

(1) *Vie et intelligence*, 2e part., p. 211.
(2) Discours préliminaire.

nous sommes condamnés à une ignorance absolue sur la nature des causes, soit en général, soit de chaque cause en particulier.

Quelle que soit, d'ailleurs, l'idée que l'on se fasse de la nature de ce principe, il prétend que la vérité de son système, c'est-à-dire des lois établies par l'observation, demeure toujours la même. Au nom de la vraie méthode expérimentale, telle qu'en général l'entendait et la pratiquait la philosophie sensualiste du dix-huitième siècle, il prescrit de s'abstenir de toute hypothèse, et de s'enfermer dans un scepticisme invincible sur l'essence de ce principe de la vie. La question est, suivant lui, du domaine de l'ontologie pour laquelle il professe la plus grande indifférence. Ainsi le principe vital est comme une inconnue, un x, qu'on ne peut déterminer, ce qui n'importe en rien, selon Barthez, pourvu que par son aide on rende compte des phénomènes (1).

Croire à l'existence d'un principe de vie, distinct à la fois de l'âme et des organes, et s'interdire d'une manière absolue, comme le veut Barthez, toute hypothèse sur sa nature, c'est vouloir nous contraindre à nous tenir sur une pointe aiguë où l'équilibre est difficile à garder. Aussi ce scepticisme paraît-il plutôt affecté que sincère; c'est un scepticisme politique qui dispense Barthez de s'expliquer sur un certain nombre de difficultés, et lui permet de vivre en paix avec des adversaires plus disposés à nier toute espèce d'âmes qu'à en admettre

(1) Dans la note 2 du vol. I de l'édition de 1806, il signale comme conforme à sa doctrine le passage suivant d'un ouvrage de physiologie publié en 1800 : « La chose qui se trouve dans les êtres vivants et qui ne se trouve pas dans les morts, nous l'appellerons âme, archée, principe vital, x, y, z, comme les quantités inconnues des géomètres. »

deux dans l'homme. M. Lordat ne nous dit-il pas, que Barthez, en dehors de son ouvrage, ne cachait nullement sa prédilection pour l'hypothèse d'une nature substantielle vivante? Mais, à défaut du témoignage de M. Lordat, il nous suffirait du livre lui-même pour ne conserver aucun doute. En effet, presque à chaque page, il trahit sa véritable pensée, soit qu'il personnifie le principe vital, soit qu'il lui attribue des fonctions et des actes qui supposent nécessairement l'existence d'un être très-réel. A la fin de l'ouvrage, lui-même il énumère avec une prédilection fort peu dissimulée, les probabilités en faveur de l'existence substantielle du principe vital. Voici un des passages où on voit le mieux, à ce qu'il nous semble, ce qu'il faut penser de son scepticisme : « Quand même on voudrait supposer (quoique sans preuves), que dans des cas rares, les opérations du principe de la vie indiquent quelque degré de prévoyance et de liberté, il faudrait absolument reconnaître que ces facultés supposées dans le principe vital, y sont à des degrés infiniment au-dessous de ceux des facultés analogues de l'âme raisonnable (1). » Conçoit-on ce prétendu signe algébrique avec des facultés qui témoignent un certain degré d'intelligence et de liberté?

Cependant, malgré cette réserve apparente ou réelle, Barthez n'hésite pas à affirmer que le principe vital n'est pas une faculté de l'âme raisonnable. Ici se place sa polémique contre Stahl et l'animisme. Il est impossible, selon Barthez, que le principe vital soit une faculté de l'âme; pour peu que l'on adopte les idées reçues sur la nature de l'âme, il faut le concevoir avec des

(1) La parenthèse ne se trouve pas dans la première édition.

idées tout aussi distinctes de celles qu'on a de l'esprit que de celles qu'on a du corps. L'âme a pour essence la pensée; voilà ces idées reçues auxquelles Barthez fait allusion, et sur lesquelles il appuie tous ses principaux arguments en faveur de la séparation du principe vital. L'âme en effet, dit-il, quand le principe vital agit, n'a pas ce sentiment intérieur qui, selon Locke, est la caractéristique nécessaire de ses opérations. Les animistes, il est vrai, répondent que c'est l'effet de l'habitude. Mais, selon Barthez, quand c'est l'habitude qui nous ôte la perception réfléchie de certains mouvements, on peut toujours se donner de nouveau cette perception en les répétant ou les modifiant. Ainsi Gabriel Lamy, que cite Barthez, objecte à Perrault qu'on peut rapprendre aisément les règles d'une langue qu'on a oubliée, tandis que l'âme ne peut connaître, en s'y appliquant, ces ressorts des organes qui ne lui échappent, à ce qu'on prétend, que par le seul effet de l'habitude. On ne voit pas que la volonté, par suite d'une limitation constante et salutaire de l'empire de l'âme sur le corps, puisse suspendre ou changer à son gré le mouvement du cœur et des artères. Telles sont les principales objections de Barthez contre l'animisme, objections reproduites par la plupart des philosophes spiritualistes contemporains; plus tard elles seront l'objet d'une discussion spéciale et approfondie.

En outre, tous les faits sur lesquels les animistes s'appuient, s'expliquent plus facilement et plus rigoureusement, selon Barthez, par une influence réciproque, que par l'identité du principe de vie et de l'âme pensante. Les déterminations du principe vital ne varient pas; elles sont les mêmes dans tous les hommes, tandis que tout ce qui provient de l'âme supposée libre, varie plus ou

moins d'individu à individu. En accordant aux animistes qu'en quelques cas rares, les opérations de la vie présentent certaines marques de prévoyance et d'intelligence, combien ces facultés ne sont-elles pas inférieures à celles de l'âme pensante ! Obligés de reconnaître les maux que produit dans les maladies le principe de la vie, malgré toute la prévoyance dont ils le supposent doué, les Stahliens les ont attribués à des erreurs de l'âme. Mais ces erreurs sont perpétuelles ; il n'y a presque point de maladies où les forces du corps soient combinées et dirigées de la façon la plus avantageuse pour le rétablissement de la santé, si ce n'est en quelques légères indispositions que la nature guérit toute seule. Combien toutes ces erreurs sont peu dignes de la prévoyance d'une âme raisonnable !

Voici une autre objection de Barthez, qui a encore moins de valeur. L'âme est un être simple ; or comment concilier cette simplicité avec la multiplicité immense de mouvements et de sentiments qui existent dans l'homme à chaque instant de notre existence ? Si l'âme produisait tous les mouvements des organes qui concourent à la vie, il faudrait, qu'à chaque instant, elle ressentît et effectuât un nombre infini de volontés particulières. Enfin, contre l'unité du principe vital et de l'âme raisonnable, il fait encore valoir l'argument des contradictions dont l'homme est le théâtre, que déjà nous avons rencontré dans Gassendi et dans Buffon. Ainsi donc, selon Barthez, il est essentiel de distinguer le principe vital de l'homme d'avec son âme pensante.

Mais le principe vital étant distingué de l'âme, il s'agit de savoir s'il existe par lui-même, s'il est une substance à part, ou bien une modalité de l'homme vivant, un mode

inhérent au corps humain, auquel il donne la vie. C'est là, dit Barthez, une question douteuse sur laquelle on ne peut avoir que des probabilités, en un sens ou en un autre. Toutefois il estime que la discussion n'en est pas sans intérêt, afin de faire voir dans leur vrai jour les opérations du principe vital, et de montrer comme possible ce qu'on ne soupçonne même pas, dit-il, dans les théories les plus généralement reçues. Les théories, auxquelles Barthez fait ici allusion, sont celles de Haller et de Bordeu ; ce qu'il veut montrer comme possible à l'encontre de ces théories, c'est l'existence substantielle du principe vital. Il laisse suffisamment percer sa prédilection pour cette opinion par la façon dont il expose les probabilités « fort négligées jusqu'ici, par lesquelles on peut rendre fort vraisemblable le sentiment de ceux qui croient que le principe vital a une existence distincte de l'âme. » Quant aux probabilités en faveur de l'opinion contraire, qui fait du principe vital une simple modalité de la matière, il les laisse de côté, sous prétexte que cette opinion est plus rapprochée de la manière de voir ordinaire.

Barthez expose donc les probabilités en faveur d'une existence substantielle du principe vital. Le principe vital dans les animaux peut être détruit, sans aucune altération sensible dans l'intégrité et dans les conditions physiques des organes, et réciproquement il survit à des lésions très-considérables des organes les plus essentiels, comme du cœur et du cerveau. Dans les états violents de danger et d'irritation, le principe vital imprime au corps des mouvements anatomiques, contraires à ceux qui se font dans l'état naturel, et qu'aucun dérangement correspondant dans la disposition mécanique des organes ne peut expliquer. Ces mouve-

ments sont contraires, remarque en outre Barthez, à ceux que l'âme prévoyante, si elle en était l'auteur, devrait exciter; telles sont ces contractions violentes qui causent la terreur et qui empêchent de fuir.

Entre le principe vital et le corps il y a une sorte d'harmonie préétablie en vertu de laquelle, dans les diverses espèces d'animaux, ce principe, par une sorte d'anticipation instinctive, essaie des mouvements relatifs à des organes qui n'existent pas encore, ou dont la formation est encore imparfaite. Ainsi un jeune taureau, suivant la remarque de Lucrèce, cherche à frapper avec des cornes dont son front n'est pas encore armé; ainsi chaque animal, à la naissance de ses appétits, est dirigé par son principe de vie de manière à en rechercher les objets, et à les choisir lorsqu'ils se présentent. On peut regarder comme aussi étrangères à l'organisation du corps qu'à la prévoyance de l'âme certaines opérations de l'instinct. Voici encore deux derniers arguments en faveur de la distinction du principe de vie d'avec les organes; tandis que les organes ne se fortifient que par degrés, le principe de la vie est parfait dans les fonctions qu'il exerce dès les premiers temps de la formation des organes; enfin on voit ressusciter divers insectes et autres animaux par l'humectation ou la chaleur, après une longue interruption des apparences de la vie.

Remarquons que ces arguments n'ont de valeur que contre l'intervention de l'âme en tant qu'intelligente et libre, ou bien contre l'organicisme, mais qu'ils ne prouvent absolument rien contre l'attribution à l'âme de la puissance vivifiante. Ce qui achève de mettre au jour la vraie pensée de Barthez sur la substantialité du principe vital, c'est un dernier chapitre dans lequel il

s'enquiert des destinées du principe vital après la mort, recherche assurément tout-à fait hors de propos, s'il ne lui donnait pas une existence à part. Si ce principe n'est qu'une faculté unie au corps vivant, il est certain, dit Barthez, qu'il périt avec le corps; s'il est au contraire un être distinct de l'âme et du corps, il peut périr lors de l'extinction de ses forces dans le corps qu'il anime, mais il peut aussi passer dans d'autres corps humains et les vivifier par une véritable métempsychose. Enfin en supposant qu'il soit dérivé d'un principe que Dieu a créé pour animer les mondes, il peut, à la mort, se rejoindre à ce principe universel.

C'est donc bien une seconde âme, quelque soin qu'il prenne pour le dissimuler, à laquelle Barthez veut assurer une existence indépendante au sein de l'homme, une seconde âme dont les destinées sont un problème qui vient s'ajouter, dans son esprit, à celui des destinées de l'âme raisonnable. « C'est, dit M. Peisse, une sorte de démembrement de l'âme stahlienne; il l'a coupée en deux et a ensuite adjugé à chacune de ces moitiés une partie des attributions et des pouvoirs qu'elle cumulait primitivement (1). » Peu importe, d'ailleurs, selon Barthez, qu'on donne au principe vital les noms d'âme, d'archée, de nature, etc., mais ce qui est absolument essentiel, c'est qu'on ne rapporte jamais les déterminations de ce principe à des affections dérivées des facultés de prévoyance ou autres qu'on attribue à cette âme, ni à des passions qu'on prête à cet archée (2).

Relevons en terminant une erreur historique de Bar-

(1) *La Médecine et les Médecins*, t. I, p. 283. *Philosophie médicale de Montpellier.*

(2) Vol. I, chap. III.

thez au sujet des antécédents de cette doctrine et des autorités qu'elle peut invoquer en sa faveur. « On peut assurer, dit-il, que l'opinion qui fait du principe vital de l'homme une troisième partie de la nature humaine a été admise par le plus grand nombre des sectes de philosophes et de médecins, quoique le défaut d'érudition, qui est si général en ce siècle, fasse croire communément que cette opinion a été introduite par Van Helmont (1).

Est-ce sur la foi de Barthez, que ses successeurs de Montpellier se sont si facilement imaginé qu'ils avaient en leur faveur tout le passé de la médecine et de la philosophie? Dans tous les cas nous avons déjà suffisamment démontré que le contraire est le vrai.

Cette doctrine d'un principe vital séparé, avec des nuances diverses, règne encore à Montpellier. Il était difficile de s'en tenir rigoureusement aux considérations sceptiques de Barthez sur la nature du principe vital; il n'était pas moins difficile de maintenir ce principe à égale distance et en un parfait équilibre entre l'âme et le corps. De là, parmi ses disciples, des affirmations diverses, plus ou moins nettes, sur l'existence substantielle, sur la matérialité ou la spiritualité du principe vital. Chez les uns, comme chez Grimaud, le principe vital incline davantage à se confondre avec l'âme, et chez les autres, comme chez Dumas et Fr. Bérard, il tend à redevenir une simple modalité des organes. Mais la tendance actuelle de l'école, représentée par M. Lordat, est plutôt d'exagérer que d'atténuer cette séparation de l'âme et du principe vital. On peut dire que, dans cette dichotomie de l'homme intérieur, M. Lordat et ses collègues ou ses dis-

(1) *Ibid.*, chap. I.

ciples ont été en général plus loin que Barthez lui-même. Chez eux, plus manifestement encore, le principe vital est bien une seconde âme, inférieure à la première par les attributs, mais non par la réalité, par l'individualité substantielles, quoique parfois, pour échapper à certaines objections trop pressantes, ils affectent aussi de se réfugier dans le scepticisme de Barthez (1).

Un autre point par où ils diffèrent de Barthez, c'est leur emportement contre la doctrine stahlienne et contre l'animisme, qu'à chaque page ils qualifient d'absurdité, de pauvreté, de rhapsodie, ou bien encore de révoltant et dangereux monothélisme, oubliant que c'est de Stahl qu'en réalité ils descendent, que c'est de lui qu'ils tiennent tout ce qu'il y a de meilleur, sinon tout ce qu'il y a de bon dans leur doctrine.

(1) « Au reste, dit M. Lordat, en professant un scepticisme absolu sur la nature du principe vital, Barthez a senti que cet état d'époque était un état violent et que beaucoup d'hommes manquent de la force d'esprit nécessaire pour garder un pareil équilibre. » *Doctrine médicale de Barthez*. Paris, 1818, 1 vol. in-8, p. 136.

CHAPITRE XVIII.

Duodynamisme dans la philosophie spiritualiste française du dix-neuvième siècle. — Maine de Biran. — L'activité restituée à l'âme sans l'énergie vitale. — Ce qu'il blâme et ce qu'il loue dans Stahl et dans Barthez. — Les deux vies distinguées par Maine de Biran. — Détermination du caractère propre des phénomènes intellectuels. — Ce qu'il retranche de l'âme humaine. — Ce qu'il entend par vie animale. — Du point de division entre l'animalité et l'humanité. — Définition de l'existence sensitive. — Sensation sans conscience. — Dilemme opposé à ceux qui nient les sensations sans conscience. — Ligne de démarcation entre la psychologie et la physiologie. — Sensibilité et imagination rejetées hors de l'âme pensante. — Incertitude et obscurité sur la nature du principe auquel Maine de Biran attribue ce qu'il ôte à l'âme. — A-t-il fait de ce principe un être à part ou un mode du corps ?

Des médecins revenons aux philosophes, et du dix-huitième siècle passons au dix-neuvième. La philosophie spiritualiste contemporaine, sous l'influence de Maine de Biran et de Jouffroy, semble en général s'être ralliée au duodynamisme de Barthez ; elle donne la main à l'école de Montpellier, elle repousse l'animisme comme une doctrine vieillie et discréditée, justement suspecte au regard de la spiritualité et de l'immortalité. La plupart, d'ailleurs, acceptent, sans les discuter, les conclusions de de Maine de Biran ou de Jouffroy, comme s'il s'agissait d'une chose définitivement jugée.

De même que Leibniz, Maine de Biran adresse à la définition cartésienne de l'âme le reproche de supprimer la puissance causatrice. Nul en France n'a mieux mis en lumière, que l'âme ne nous est connue par la conscience

que comme cause, et qu'à la différence de toutes les autres causes de la nature, cette cause seule tombe directetement sous notre observation. Il semble que, restituant la force à l'âme, Maine de Biran aurait dû, comme Leibniz, lui restituer en même temps, par une conséquence naturelle, les fonctions vitales, dont Descartes l'avait dépouillée. Mais au contraire, comme on va le voir, il restreint, plus encore que Descartes, le domaine de l'âme, par la façon exclusive dont il entend cette activité qu'il lui attribue.

Nous ne pouvons mieux introduire le lecteur dans cette partie de la doctrine de Maine de Biran que par la critique qu'il fait de Stahl, soit dans son mémoire sur la *décomposition de la pensée*, soit dans les *rapports du physique et du moral*, soit enfin dans ses *essais d'anthropologie*, où il reprend et développe ce qu'il avait dit de Stahl dans ses ouvrages antérieurs (1).

Voyons donc ce qu'il loue dans Stahl, et voyons aussi ce qu'il y reprend comme contraire à la vraie méthode.

En regard du mécanisme de Descartes, qui assujettit aux lois des corps bruts, tous les êtres organisés et vivants, Maine de Biran signale un excès opposé qui ne lui répugne pas moins. Supposez, dit-il, qu'on soit obligé d'opter entre deux systèmes absolus qui s'accorderaient à diviser tous les êtres en spirituels et pensants, d'un côté, matériels et non pensants, de l'autre, avec cette différence, que l'un contiendrait dans la seconde classe tous les êtres organisés vivants, considérés comme des machines, tandis que l'autre les ferait passer dans la première, en mettant une âme et une pensée partout où

(1) *Essais d'anthropologie*, première partie, *Vie animale*, vol. III, p. 379, des Œuvres inédites publiées par M. Ernest Naville.

il y a organisation et vie, lequel de ces deux systèmes conviendrait le mieux à un philosophe? Est-ce celui qui élève le dernier être vivant jusqu'à la pensée, enlevant à l'homme ce qui fait sa prééminence, ou celui qui ne voit qu'une machine dans l'animal le mieux organisé, conservant ainsi l'excellence de la nature humaine? Entre ces deux systèmes excessifs, Maine de Biran déclare, qu'obligé de choisir, il opterait pour le second plutôt que pour le premier.

Mais heureusement il aperçoit un milieu, que le tort de Descartes est d'avoir méconnu. Il fallait être singulièrement aveuglé par l'esprit de système, selon Maine de Biran, pour ne pas voir que les corps vivants diffèrent des corps bruts, par la nature et par le genre, ayant en eux le principe de leur mouvement, *vis insita*, principe qui, non-seulement diffère des forces mécaniques, mais souvent leur est opposé. Maine de Biran admire le génie de Stahl; il le loue d'avoir affranchi les corps vivants des lois mécaniques, d'avoir saisi de l'œil du génie ces caractères d'activité, ces premiers titres distinctifs qu'offre partout la nature vivante, d'avoir mis les êtres organisés tout à fait à part des êtres inorganiques. Jusque-là Stahl est dans le vrai; l'erreur commence, lorsqu'il donne à l'âme pensante tout ce qui, dans l'homme, ne se fait pas mécaniquement, contrairement à la règle, de ne juger de l'identité des causes que par la ressemblance ou l'analogie des effets observés, et réciproquement de croire à la diversité des causes quand les effets sont divers. On force toutes les hypothèses, on se met en contradiction avec le témoignage de la conscience, on fait l'application la plus fautive du principe de causalité, on égale ou identifie le moi et le non-moi, quand

on rapporte tout ce qui se fait dans le corps vivant, sans être pensé ni voulu, à une cause dont la nature est de penser et de vouloir (1).

Toutefois, si le principe était mal appliqué, ajoute Maine de Biran, grâce à Stahl, il n'en était pas moins reconnu; les fonctions vitales de l'organisme cessaient d'être assimilées aux mouvements de la matière brute; la physiologie était créée. Il loue aussi Stahl, d'avoir fait un grand pas en reconnaissant dans l'âme une force essentiellement active. Quoiqu'il ait étendu cette activité au delà de ses véritables bornes, en la voyant où elle n'était pas, il apprenait à la voir où elle était. Ainsi dès lors une voie plus facile était ouverte à ceux qui tenteraient plus tard d'établir la dualité de principes, « et de substituer à l'unité la théorie vraie des fonctions dynamiques des deux vies, homologues dans leur nature, sans pouvoir être identifiées dans leur cause. »

C'est dans Barthez que Maine de Biran voit le complément de la grande révolution physiologique opérée par Stahl, révolution dont le sort se trouvait, dit-il, compromis par l'esprit de système, et par l'hypothèse abusive qui en avait été le principe (2). Il adopte donc l'idée fondamentale de Barthez, mais il ne l'adopte qu'avec des modifications qui donnent un caractère propre à sa doctrine.

Selon Maine de Biran, il y a donc deux vies dans l'homme. Voyons comment il distingue ces deux vies l'une de l'autre, et quels sont les phénomènes qui respectivement leur appartiennent. D'abord il recherche et il détermine le caractère propre des phénomènes intellec-

(1) *Ibid.*, p. 384.
(2) *Ibid.*, p. 390.

tuels. Il les distingue profondément de tous les autres faits qui, à proprement parler, ne constituent pas l'homme, mais seulement ce qu'il y a d'animal dans l'homme, par le retour sur soi-même, la distinction de soi d'avec tout ce qui n'est pas soi, le redoublement sur soi, la possession de soi-même, en un mot, par la liberté. Sans la liberté, pas de sujet personnel, pas de moi; cela seul appartient à l'âme qui porte le cachet de la liberté. D'après cette règle, ce ne sont pas seulement les faits inconscients que Maine de Biran place en dehors de l'âme, ou de l'homme en tant qu'homme, mais tous les modes passifs qui ne sont pas redoublés dans la conscience, dont le sujet ne se distingue pas, quoique cependant ils soient sentis, quoique l'âme en soit affectée, quoiqu'ils soient accompagnés de plaisir et de douleur. L'ensemble de ces modes passifs constitue la vie animale.

Il faut tâcher de donner une idée, aussi claire que possible de cette vie animale, de ces modes affectifs en dehors du moi, et du principe auquel Maine de Biran les attribue. Sensations vitales, impressions fugitives, modes impersonnels, affections sympathiques obscures, tels sont les noms divers par lesquels, tour à tour, il désigne les faits de la vie purement animale. Ces faits sont tous les changements qu'éprouve une partie quelconque du corps d'un animal, soit spontanément, soit par l'action de la force qui le constitue. Or, cette impression ou sensation n'est pas nécessairement accompagnée de conscience, au sens où l'entend Maine de Biran, c'est-à-dire de conscience réfléchie. Elle ne l'est jamais dans l'animal, elle ne l'est pas toujours dans l'homme. Sensation animale, avec ou sans conscience, tel est le point de division entre l'animalité et l'humanité, entre la vie sensi-

tive et la vie active, entre la sensation et la pensée.

Maine de Biran ne cesse de dire qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir conscience que là où est le moi ; or, le moi n'est que dans l'homme et nullement dans l'animal. L'homme sent la sensation qu'il éprouve dans son organisation ; il sent, ou mieux, il sait, il aperçoit qu'il sent, parce qu'il est une personne identique, permanente, qui se distingue de toutes les sensations passagères. L'animal ne sent pas, ne sait pas sa sensation, parce qu'il n'est pas une personne constituée pour savoir ou apercevoir au dedans, son existence individuelle, comme au dehors celle des autres, mais il sent sans se savoir sentant, comme il vit sans se savoir vivant,

Vivit et est vitæ nescius ipse suæ.

Il n'y a pas en lui de témoin intérieur présent à la sensation, capable de l'apercevoir ou de la redire ; or, c'est uniquement là en quoi, selon Maine de Biran, consiste la conscience. En deux mots, il y a, dans l'animal, la sensation, mais nullement l'idée de la sensation.

Dans le *Traité des sensations*, Condillac dit, à propos de la première sensation d'odeur de rose, que la statue n'éprouve pas une simple modification, mais qu'elle devient cette odeur elle-même. Elle le devient en effet, selon Maine de Biran, parce qu'elle ne réagit pas, parce qu'elle n'a pas de moi qui s'en distingue ; voilà l'existence sensitive parfaitement exprimée. Mettez à la place de la statue de Condillac un véritable animal, et vous aurez l'existence animale tout entière, cette existence qui ne se distingue pas de ce qu'elle éprouve, et qui devient successivement chacune de ses sensations. Otez, dit Maine de Biran, pour achever de nous faire compren-

dre cette vie animale, la conscience ou le moi d'une sensation, que reste-t-il ? « Un fait, un mode positif de l'existence animale, qui constitue la vie tout entière d'une foule d'êtres auxquels nous attribuons une sensibilité, et tout ce qui en dépend, sans être nullement fondés à leur accorder une âme, une pensée, un moi comme le nôtre. »

Voici le dilemme qu'il oppose à ceux qui veulent supprimer cet intermédiaire de sensations sans conscience entre la conscience et le mécanisme : ou il n'y a pas de sensation, pas de mode du plaisir et de la douleur, à un degré quelconque, qui ne soit joint, qui ne soit identique avec la conscience du moi, et alors tous les êtres sentants, depuis le zoophyte jusqu'à l'homme, sont en même temps actifs et libres, sachant ce qu'ils font, ne différant que par le degré; ou bien il y a de véritables sensations, non-seulement sans conscience, mais aussi sans aucun mode du plaisir ou de la douleur, purs phénomènes organiques d'irritabilité et de contractilité. Ainsi, l'existence d'une foule d'êtres organisés se réduirait, par le fait, à l'état de pures machines insensibles, ce qui conduit à dire avec Descartes, que tout ce qui ne pense pas n'est que machine. On évite ces deux excès, selon Maine de Biran, en admettant dans l'animal des appétits, des passions qui déterminent leurs mouvements, des affections de plaisir et de douleur, quoique sans conscience.

Telle est la ligne de démarcation, tracée par Maine de Biran, entre ce qui n'appartient qu'à l'homme, et ce qui lui est commun avec l'animal, entre le domaine de la psychologie et celui de la physiologie. Il rejette donc en dehors de l'âme pensante ou du moi, non-seulement les fonctions vitales, mais « la sensibilité prise dans toute son étendue

avec les facultés qui sont sous sa dépendance, la locomotion spontanée, l'imagination, les reproductions ou associations fortuites d'images ou de signes, enfin tout ce qui se fait passivement ou nécessairement en nous (1). » Il faut y joindre encore le rêve, la folie, tous les états dans lesquels l'homme ne s'appartient pas à lui-même.

Mais nulle part Maine de Biran n'a énuméré, d'une manière plus rigoureuse et plus complète, tout ce qu'il exclut de l'âme, que dans le passage suivant de son dernier ouvrage : « Le moral, selon nous, réside tout entier dans la partie active et libre de l'homme. Tout ce qui est passif en lui, tout ce qui tient immédiatement à l'organisme, tout ce qui s'y rapporte, comme à son siége local, ou vient de sa force aveugle, fatale, nécessaire, appartient au physique de l'homme. Des affections immédiates de plaisir ou de douleur ; des attraits sympathiques ou des répugnances inhérentes au tempérament primitif ou confondus avec lui, et devenus irrésistibles par l'habitude ; des images qui se produisent spontanément dans l'organisme cérébral, et qui, tantôt persistent opiniâtrément, tantôt se réveillent avec les paroxysmes de telles maladies ou désordres nerveux, les mouvements violents, brusques et précipités que ces passions entraînent, soit que le moi de l'homme étant absorbé n'y prenne aucune part, soit qu'il y assiste comme témoin, les appétits, les penchants, ces déterminations, ces idées qui suivent nécessairement la direction du physique ; tout cela est hors du domaine moral (2). » Si tout cela est hors du domaine moral, hors du moi,

(1) *Rapports du physique et du moral.*

(2) *Introduction aux nouveaux essais d'anthropologie.* Édition de M. Ernest Naville, t. III, p. 352.

hors de l'âme pensante, quel en est le sujet, quel en est le principe? Voilà toute une existence sensitive à laquelle rien ne manque, sinon un sujet sentant. Rien de plus chimérique, suivant nous, que cette séparation d'avec le moi de la sensation et de l'imagination. Est-ce au profit de l'organisme lui-même, ou bien de quelque autre principe supérieur à l'organisme qu'il appauvrit et dépouille de la sorte l'âme humaine? C'est un point de la doctrine de Maine de Biran qui n'est pas sans obscurité. Voici ce que dit M. Ernest Naville, auquel nous devons de connaître Biran tout entier, dans la belle et savante introduction qu'il a mise en tête de ses œuvres inédites : « Il semble parfois admettre un principe distinct, sous le nom d'âme sensitive. Le plus souvent, il attribue les modes vitaux au corps, et considère les affections comme contemporaines de la vie, comme appartenant à la molécule organique, sans nous indiquer comment la conception de tels modes, qui n'ont rien d'objectif et de percevable pour les sens, peut se relier à la conception de la matière étendue et colorée (1). »

Force vitale sensitive, force vivante, principe d'individuation, âme sensitive, vie animale ; tels sont les noms divers par lesquels il désigne le principe de ces faits qu'il rejette en dehors de l'âme. Mais la question est de savoir s'il fait réellement de ce principe un être à part, ou bien un mode du corps. Pour notre part, sans qu'il soit besoin de citer une foule de passages, qu'on peut opposer à ceux où il paraît attribuer les modes vitaux au corps, nous inclinons à la première opinion, en nous fondant sur le caractère général de sa doctrine, sur le sens de la polémi-

(1) *Introduction aux Œuvres inédites.*

que contre Stahl, sur l'approbation qu'il donne au double dynamisme de Barthez. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, de ce point obscur de sa doctrine, nous ne courons aucun risque de nous tromper en classant Maine de Biran parmi les philosophes qui ont enlevé à l'âme les fonctions vitales.

CHAPITRE XIX.

Jouffroy. — Sur quoi il fonde la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie. — Témoignage du genre humain invoqué en faveur d'une double nature de l'homme. — Analyse des éléments qui constituent l'homme. — Les molécules du corps et le principe qui les anime. — Ce principe est-il un ou multiple? — Comment la question, selon Jouffroy, se résout par la conscience. — La conscience ligne de démarcation entre deux principes, l'âme et la vie. — Attributions et fins diverses de ces deux principes. — Différences du criterium par lequel Maine de Biran et Jouffroy séparent ces deux principes. — Du lien qui les unit. — Quel est le vrai fondement de la distinction de la physiologie et de la psychologie ? — Divers aveux de Jouffroy favorables à l'animisme. — Des rapports de l'âme et du corps d'après M. Ahrens. — Principe animique du corps ou âme vitale. — Facultés de cette âme vitale. — Le corps expression visible de cette âme. — M. de Magalhaens, philosophe portugais. — Son double dynamisme inspiré par MM. Ahrens et Lordat. — Autres philosophes spiritualistes contemporains adversaires ou partisans de l'animisme.

Nous passons, par une transition naturelle, de Maine de Biran à Jouffroy. En effet, le *Mémoire sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, que nous nous proposons d'examiner, ne nous semble, avec un degré supérieur de méthode et de clarté, qu'un résumé des principales idées de Maine de Biran sur la nature de l'âme et sur le principe vital. Avant d'être un disciple de Maine de Biran, Jouffroy, comme nous l'avons déjà dit, avait d'abord professé sur la nature de l'âme un scepticisme analogue à celui de Barthez, sur la nature du principe vital. Mais, dans ce mémoire, dirigé contre le matérialisme physiologique de

Broussais, il n'y a plus trace du scepticisme de l'introduction aux *Esquisses morales* de Dugald Stewart. La conscience, que d'abord, d'après les philosophes écossais, il avait enfermée dans les mêmes limites que l'observation externe, n'atteint plus seulement les phénomènes, elle va jusqu'à la substance elle-même de l'âme. Pour Jouffroy, comme pour Leibniz, comme pour Maine de Biran, cette substance n'est plus un agent inconnu, auquel on n'arrive que par l'induction, et après une étude complète des phénomènes, c'est une force directement connue par la conscience.

Mais tout en rendant à l'âme, avec Maine de Biran, sa vraie nature, avec Maine de Biran aussi, Jouffroy a le tort de la dépouiller des fonctions vitales, pour les faire passer à un principe, distinct à la fois d'elle-même et des organes. Il compromet, à ce qu'il nous semble, la légitimité même de la distinction de la psychologie et de la physiologie, dont il entreprend la défense, en la fondant sur une prétendue séparation du principe de la pensée et du principe de la vie. En rendant justice à la méthode rigoureuse avec laquelle il établit l'existence d'un principe immatériel de la vie, il oppose les caractères des phénomènes de la vie à ceux des phénomènes de la pensée, il nous est impossible d'adopter ses conclusions, c'est-à-dire la scission radicale de l'âme et de la vie. C'est pour nous un sujet d'étonnement que le duodynamisme, sur la foi de Maine de Biran et de Jouffroy, ait pu aussi facilement s'introduire dans notre philosophie spiritualiste, et qu'il n'y ait pas rencontré jusqu'à ce jour plus d'opposition, malgré les objections si graves qu'il soulève, malgré le vice radical des arguments sur lesquels il s'appuie.

Jouffroy invoque d'abord, en lui donnant, selon nous, une

très-fausse interprétation, le sentiment du genre humain en faveur d'une double nature de l'homme. En vain, dit-il, le sentiment d'une double nature apparaît sous formes diverses dans les opinions de tous les peuples, quelques-uns soutiennent encore que cette dualité n'est qu'illusion, et que la psychologie n'est qu'un chapitre de la science de l'homme. Un semblable dissentiment prouve que les titres de la psychologie à une existence distincte sont encore couverts d'un nuage. C'est ce nuage qu'il voudrait dissiper, en démêlant les divers éléments, que l'observation découvre dans l'homme, et qui servent de fondement à l'opinion vulgaire de notre double nature. Une fois cette diversité reconnue, il restera à juger si elle est assez profonde pour justifier l'existence de deux sciences distinctes.

Quels sont donc les éléments divers qui constituent l'homme? A considérer l'homme du dehors, on y aperçoit, du premier coup d'œil, deux éléments qu'il est impossible de confondre, des molécules agrégées en une certaine forme, qui constituent le corps, puis la force cachée qui les anime, en d'autres termes, la matière et la vie. Par des arguments qui nous semblent d'une évidence irrésistible, Jouffroy prouve que la vie est un principe distinct du corps et des organes; que la vie est la cause, qu'elle est ce qui compose, tandis que le corps est l'effet ou ce qui est composé; que la vie est l'élément essentiel, et que ce n'est pas dans le corps, mais dans les forces qui y président qu'il faut chercher l'homme.

Mais ce principe de vie, en qui l'homme réside, est-il un ou multiple? voilà ce qu'il s'agit de savoir pour pénétrer le secret de la nature de l'homme et le mystère de la dualité entrevue par le sens commun. La question,

selon Jouffroy, serait insoluble, s'il en était de la cause ou des causes humaines, comme des autres causes de la nature, que nous ne pouvons connaître que par leurs effets. Mais parmi ces causes, il en est une au moins, celle qui se révèle à nous quand nous accomplissons un mouvement volontaire, que nous connaissons immédiatement par la conscience. Reste à savoir si tous les phénomènes dont l'homme est le théâtre, si tous les phénomènes de la vie émanent également de cette cause. Cette question se résout par la manière même dont la cause moi se saisit, c'est-à-dire par la conscience, qui n'est que le sentiment continu et, selon Jouffroy, jamais suspendu, que le moi a de lui-même. Or, le moi ayant le sentiment de lui-même, il doit avoir le sentiment de tout ce qu'il fait, de tout ce qui émane de lui. Il est donc impossible que certains effets dérivent de la cause qui est en nous, sans que nous le sachions. Avons-nous conscience de tous les phénomènes de la vie sans exception? voilà la question. Si nous avons conscience de tous, tous émanent de l'âme et du moi; si de quelques-uns seulement, il faut qu'il y ait une autre cause d'où les autres émanent. Or, le moi interrogé répond, qu'il y a des phénomènes, les phénomènes vitaux, à la production desquels il se sent étranger, et dont il n'a pas conscience. Il y a donc deux sources distinctes de la vie entre lesquelles la conscience sert de ligne de démarcation.

Ainsi, selon Jouffroy, outre la dualité de la matière et de la vie, que tout d'abord l'observation découvre, il en est une autre plus profonde, dans les principes mêmes de la vie, qui fait, dit-il, de l'homme, sans rémission, un être complexe. Nous sommes deux dans l'homme, moi et ce principe inconnu, associés, dépendants peut-

être, mais différents; nous sommes deux, la personne humaine, l'homme véritable, plus un autre principe qui ne s'y révèle que par son action, et que nous n'atteignons pas plus en lui-même que toutes les autres causes extérieures. Avec le criterium de la conscience, on détermine parfaitement le rôle et les attributions de ces deux principes. D'un côté, c'est-à-dire en dehors de la conscience, on trouve tous les phénomènes relatifs au corps, qui constituent la vie animale, et de l'autre, au dedans de la conscience, tous ceux qui appartiennent au moi, lesquels constituent une autre vie, la vie intellectuelle et morale. Les premiers ont pour fin le bien du corps, les seconds le bien de l'âme, deux fins tellement distinctes que quelquefois elles sont en opposition, « tant sont distincts non-seulement les deux principes, mais les deux vies qui en émanent et les deux buts de ces deux vies ! »

Remarquons la différence des deux barrières par lesquelles Maine de Biran et Jouffroy séparent ces deux principes.

Selon Maine de Biran, c'est l'activité volontaire et libre; selon Jouffroy, c'est la conscience. Or, comme la conscience s'étend plus loin que la volonté, Jouffroy fait subir à l'âme un moins grand retranchement; il ne lui enlève que les fonctions vitales, lui laissant la sensibilité et l'imagination dont la dépouille Maine de Biran. Le criterium de la volonté est, à ce qu'il nous semble, plus profond que celui de la conscience; il représente peut-être davantage une quantité fixe et déterminée, tandis que la conscience comprend plus de gradations insensibles et d'imperceptibles nuances. Mais si on s'en sert pour diviser l'homme en deux, il conduit, comme nous l'avons

dit, à des conséquences plus choquantes encore que le criterium de la conscience.

Toutefois, en insistant sur la distinction de ces deux principes, Jouffroy ne veut pas qu'on le soupçonne de les faire indépendants l'un de l'autre. Si leur dualité est certaine, le lien qui les unit ne lui semble pas moins certain.

L'intervention du moi est indispensable pour assurer les besoins du corps ; le corps est l'organe, l'instrument nécessaire de l'âme. « Toutes les choses sont arrangées de telle sorte que la force vitale ne saurait aller à sa fin, sans l'intervention du moi, et que le moi, à son tour, pour aller à la sienne, a besoin que la mission de la force vitale soit remplie. » De là l'union de deux principes dans l'homme et l'unité de ce qu'on appelle l'homme, unité qui, suivant Jouffroy, n'est que leur union à certaines conditions.

Mais lui-même semble détruire de ses propres mains tout le système qu'il vient d'édifier, lorsqu'il avoue, dans ce même mémoire, que cette dualité pourrait bien se résoudre dans une plus haute unité. « L'unité de ce qu'on appelle l'homme serait-elle plus intime, et les deux principes vivants qu'on distingue en lui, ne se rattacheraient-ils point, dans les profondeurs de la nature, à une substance commune ? C'est une hypothèse qu'il n'est pas donné à la science humaine de vérifier, et qui, alors même qu'elle le serait, ne changerait rien aux résultats qu'il lui est donné d'atteindre. » Qu'importe, à ce qu'il nous semble, à quel degré de profondeur de notre nature se rencontre cette unité ? Si elle existe, la dualité n'est plus que relative et non absolue ; la vie et la pensée ne sont plus que des puissances diverses d'un seul et

même principe, et l'homme n'est plus, comme on le disait, un être complexe sans rémission.

Mais dans l'impossibilité, qu'il croit absolue, de résoudre une question semblable, Jouffroy veut qu'on s'en tienne aux résultats certains, c'est-à-dire à la dualité de la force qui anime le corps et de la personne humaine.

A la fin, comme au commencement de son mémoire, il fait appel à la croyance universelle en faveur de cette dualité, confondant de nouveau la dualité morale de la raison et des sens, du bien et du mal, dont le genre humain en effet a toujours eu la conscience, avec la dualité des âmes, à laquelle il n'a jamais cru.

Ce prétendu témoignage du genre humain se traduit dans la science, selon Jouffroy, par la distinction de la physiologie et de la psychologie, l'une qui est l'étude de l'âme ou du moi, de la vie intellectuelle et morale, l'autre de l'agrégation matérielle et de tous les phénomènes par lesquels la force vitale la conserve et l'organise. D'accord avec Jouffroy sur la diversité, sur la distinction profonde de ces deux sciences, sur l'impossibilité de ramener l'une à l'autre, nous croyons lui donner un fondement plus solide que cette fausse dualité sur laquelle il veut la faire reposer. Mais ici encore nous opposerons Jouffroy à lui-même. Ne dit-il pas aussi dans le même mémoire : « La séparation de la psychologie et de la physiologie n'est pas seulement fondée sur l'existence distincte dans l'homme de deux principes et de deux vies, elle l'est encore, et d'une manière plus immédiate peut-être, sur la différence de nature de deux ordres de phénomènes, et sur l'opposition des procédés par lesquels l'intelligence les atteint. » L'animisme ne laisse-t-il donc pas subsister tout entière la différence de

nature de ces deux ordres de phénomènes et cette opposition de procédés?

Nous laissons de côté la seconde partie du mémoire, où Jouffroy fait la critique des anciennes preuves de la distinction de la physiologie et de la psychologie, pour arriver à conclure que la seule preuve valable et légitime, celle que le premier il aurait donnée, se fonde sur ce que la conscience atteignant le fond de notre être, tous les actes qu'elle ignore appartiennent nécessairement à un autre principe. Nous signalons toutefois dans cette critique quelques aveux qui sont bons à recueillir, et dont nous ferons notre profit contre nos adversaires, et contre Jouffroy lui-même. Un des plus grands arguments du double dynamisme, c'est, comme nous l'avons vu dans Maine de Biran, la diversité des causes, en raison de la diversité des effets. Or, Jouffroy lui-même prend le soin de nous en montrer la faiblesse et la fausseté. Rien de moins certain, dit-il, que le principe sur lequel repose cet argument, que d'une même cause ne peuvent dériver des phénomènes divers. Notre propre cause produit des effets très-différents; les phénomènes physiologiques diffèrent singulièrement les uns des autres. Combien plus encore ne diffèrent pas tous les phénomènes dont l'univers se compose, et que cependant nous rapportons à une seule cause, à Dieu? Donc la raison n'a aucune répugnance à admettre qu'une même cause puisse produire des effets très-différents. De même qu'une cause produise des effets très-divers, de même aussi, selon Jouffroy, elle peut avoir des fins différentes, témoin la cause que nous sommes qui poursuit bonheur et vertu.

Enfin, tout en prenant parti pour la dualité, il ne peut s'empêcher de rendre une sorte d'hommage à la doctrine

de l'unité de la cause humaine : « Quoi de plus admissible que l'hypothèse d'une cause s'enveloppant, par la volonté de Dieu, d'un corps destiné à devenir l'instrument de son action et l'organe de ses facultés, et forcée tout à la fois par sa nature d'aller à sa fin propre, et par sa condition accidentelle d'entretenir ce corps qu'elle a créé? » Rien n'irait, ajoute-t-il, contre la vérité de cette hypothèse, si la conscience de la cause, qui est nous, ne nous attestait pas que cette cause n'est pour rien dans les opérations qui créent et conservent l'agrégation matérielle. Tel est l'argument fondamental de Jouffroy, tel est l'argument le plus spécieux des partisans de la dualité, que nous mettrons un soin particulier à réduire à sa juste valeur dans la suite de cette discussion.

Si Jouffroy distingue très-nettement le principe de la vie d'avec l'âme pensante, il laisse de côté toutes les questions que soulèvent la nature de ce principe et sa destinée.

A cet égard M. Ahrens est beaucoup plus explicite.

M. Ahrens est un philosophe belge, dont les ouvrages, et surtout le *Cours de droit naturel*, ont eu en France un certain succès. Il obtint de M. Guizot, en 1830, la permission de faire, à Paris, un cours public de psychologie. C'est là qu'il a exposé sa doctrine sur le principe vital (1), avec des vues intéressantes sur la nature, sur la vie dont elle est douée, sur le rapport des deux règnes organiques.

Le corps, selon M. Ahrens, est un être vivant dans toutes ses parties. Or, la vie est inexplicable par les forces mécaniques; elle suppose quelque chose, un être,

(1) *Cours de psychologie*, Paris, 1836, 2 vol. in-8.

une âme qui vit, qui est la cause intime de ces changements. Ce principe n'est pas un être abstrait, mais la causalité propre à un être particulier. Il doit donc y avoir une âme du corps, une âme corporelle ou vitale, raison de son activité et de sa sensibilité. M. Ahrens attribue à cette âme vitale non-seulement les fonctions de la vie, mais encore la sensibilité. On ne peut, dit-il, établir la distinction entre l'esprit, qui est l'âme raisonnable, et la vie corporelle, si l'on ne saisit cette vie, non-seulement dans ses manifestations inférieures, mais dans sa manifestation la plus élevée, la sensibilité. La sensibilité, selon M. Ahrens, consiste dans le sentiment général, que le corps possède, de la vie, de la maladie, de la santé. Mais ces sentiments du corps diffèrent beaucoup de ceux de l'esprit, qui sont la joie ou la douleur d'être bien ou mal portant; ils sont si peu la même chose, que quelquefois ils sont opposés, que le plaisir corporel est un sujet de tristesse et réciproquement.

Outre la sensibilité, il donne encore à l'âme vitale une espèce d'instinct qu'il définit, la perception d'un rapport entre un état corporel et une chose extérieure qui s'y rapporte. Cette perception a lieu d'abord par le corps lui-même, pour de là arriver à la conscience. Ainsi le corps a une certaine connaissance de soi-même, sans laquelle, selon M. Ahrens, on ne peut rendre compte des phénomènes de la vie. Il reproche au spiritualisme de faire du corps un pur organe matériel de l'esprit. Le corps n'est pas seulement le serviteur de l'esprit, il est *sui juris;* il a une vie à lui et pour lui, avec ses plaisirs et ses peines, dont l'esprit sans doute est aussi affecté, mais n'est affecté qu'en second lieu. Cette connaissance, dont le corps est doué, diffère de la connaissance de l'esprit;

elle ne s'applique qu'aux choses matérielles, elle n'a pour signe que des images matérielles et confuses. C'est au moment du passage définitif de la veille au sommeil que se manifeste surtout cet état de connaissance purement corporelle.

Le corps est donc un être qui porte un principe animique. En tant que nous sommes un esprit et une intelligence, ce n'est pas nous qui formons le corps, ce n'est pas nous qui l'animons, deux choses qui ne se séparent pas et révèlent un seul et même principe. Si le corps se forme lui-même, c'est parce qu'il a une âme propre ; lié à la nature entière, soumis à ses forces, il porte en lui un principe, une âme individuelle qui se les assimile d'une manière particulière, sans en être constitué. Le corps est l'expression visible de cette âme individuelle qui lui est propre ; quant à l'âme, elle est le corps prototype ou idéal. Il n'y a donc pas de distinction entre cette âme vitale et le corps.

M. Ahrens croit avoir ainsi beaucoup simplifié la question des rapports de l'âme et du corps, parce qu'il ne s'agit plus de concevoir l'action d'une fonction de l'esprit sur le corps ou sur la matière, mais sur une fonction ou force animique du corps, qui a la même nature, qui elle aussi est une âme.

En voilà assez pour apprécier le double dynamisme de M. Ahrens. On voit comment il tranche ce que Barthez, Maine de Biran et Jouffroy avaient plus ou moins laissé dans l'indécision. Il fait expressément une âme du principe vital, il le doue de facultés particulières, il lui donne la même nature qu'à l'âme raisonnable. Ainsi s'éloigne-t-il encore davantage de cette unité, sans laquelle il est impossible, selon nous, de concevoir la nature humaine.

Citons aussi parmi les duodynamistes les plus décidés, M. de Magalhaens, philosophe portugais, qui s'est inspiré, à ce qu'il semble, à la fois de M. Ahrens et de M. Lordat. « L'existence d'nne force immatérielle qui organise le corps est aussi incontestable, dit-il, que l'existence d'un esprit qui pense, et qui n'a pas conscience que c'est lui qui organise son corps, et qui opère dans l'intérieur des organes. Cette force identique, sensitive et organisatrice est le lien entre l'esprit et le corps (1). » A cette force, comme M. Ahrens, il attribue la sensibilité : « La sensiblité n'est pas une faculté de l'âme spirituelle qni pense, c'est une propriété de la force vitale immatérielle qu'organise le corps, et au travers de laquelle nous percevons. » Enfin, voici le rôle et la conduite qu'il lui assigne dans le corps humain : « La vie dans le corps humain opère comme un habile ministre qui ne pouvant par lui seul connaître les besoins de l'État et y remédier, soumet ce qui concerne la haute politique à l'approbation du souverain constitutionnel dont il est le sujet, et attend ses ordres pour les exécuter, mais le souverain et le ministre ne se consultent point dans les choses qui touchent aux affaires ordinaires et à la vie privée. Ils agissent quelquefois à l'imitation l'un de l'autre, mais chacun cependant par sa propre détermination (2). »

Bornons-nous maintenant à indiquer ceux des philosophes de l'école spiritualiste contemporaine qui ont fait profession de duodynamisme, sans avoir traité d'une manière spéciale la question de la vie.

Dans sa *Philosophie spiritualiste de la nature*,

(1) *Faits de l'esprit humain*, in-8, 1859, traduit du portugais, par Chansselle, chap. VIII.

(2) Chap. IX, p. 185.

M. Martin de Rennes prend parti pour la doctrine de Jouffroy : « Dès à présent nous pouvons dire que dans l'homme, et dans ceux des animaux auxquels on ne peut refuser une âme, il y a deux vies associées, mais non confondues, appartenant à deux substances distinctes, la vie de l'âme et celle du corps (1). » Ainsi, M. Martin n'hésite pas à mettre deux âmes, non-seulement dans l'homme, mais encore dans certains animaux. Si déjà c'est trop de deux âmes dans l'homme, combien plus encore, à ce qu'il semble, dans l'animal !

Dans ses analyses si complètes et si délicates des sources, des caractères et des effets de la beauté, M. Lévêque, à propos de la beauté humaine, a rencontré la question du principe vital. Il affirme l'existence d'une force mystérieuse, immatérielle, une et indivisible, dont la beauté physique ou la beauté du corps est l'expression. Cette force est-elle identique avec l'âme intelligente? M. Lévêque ne le pense pas, ou du moins il déclare que jusqu'à présent aucun argument des partisans de cette identité n'a pu le convaincre (1). Mais si l'hypothèse d'un principe vital séparé n'apporte aucun préjudice à la beauté physiologique, qui en est l'expression, en sera-t-il de même pour la beauté intellectuelle et morale, expression de l'âme pensante et raisonnable ? Comment les grandes pensées, comment les nobles sentiments se réflètent-ils si bien au dehors, s'ils ont à traverser non pas seulement l'enveloppe du corps, mais aussi l'enveloppe ou l'intermédiaire du principe vital ?

M. Lemoine rend toute justice au génie de Stahl et aux services qu'il a rendus à la physiologie ; il a analysé avec

(1) Vol. II, p. 177.
(2) *Science du beau*, vol. II, p. 177. Paris, 1861.

une grande vérité d'observation, ce sens intérieur qui nous avertit de la présence du corps et de l'état des organes; néanmoins il traite fort mal l'animisme : « Oui, l'animisme est mort, s'écrie-t-il, dans son *Mémoire sur Stahl*, et souhaitons pour les progrès de la science philosophique ou médicale, qu'on ne le ressuscite jamais. »

M. Barthélemy Saint-Hilaire n'est pas de ces commentateurs, raillés par Malebranche, qui admirent tout dans leur auteur; il condamne avec une grande sévérité un certain nombre de doctrines d'Aristote et particulièrement l'animisme, dans son introduction à la traduction du *Traité de l'âme*. M. Saisset reproche non moins vivement à Aristote d'avoir associé dans une même âme, la puissance nutritive et la puissance raisonnable (1).

Enfin, on nous oppose la plus grande autorité philosophique de notre temps, M. Cousin lui-même. On allègue un passage, dans des leçons qu'il n'a pas lui-même publiées, où il semble donner au principe vital une existence indépendante et séparée, où il traite l'animisme de spiritualisme chimérique et subtil (2). Nous pourrions opposer ce passage de l'argument du Phédon que nous avons déjà cité, où M. Cousin loue Platon d'être le père de la grande tradition animiste, qui a régné dans toutes les écoles platoniciennes, et que Stahl n'a fait que recueillir. Mais il est plus exact de dire que M. Cousin, à notre grand regret, n'a pas fait un examen spécial de cette question, sur laquelle, comme sur tant d'autres, il aurait pu nous donner de nouvelles lumières.

(1) *Mélanges d'histoire, de critique et de morale*, 1 vol. in-12, 1859, art. Giordano Bruno, p. 71.

(2) *Histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle*, publiée par M. Vacherot, 4e leçon, 1841.

Mais si la majorité semble acquise aujourd'hui encore à la doctrine de la dualité, l'animisme compte aussi des partisans considérables parmi les philosophes contemporains. M. Franck (1), M. Ravaisson (2), se sont prononcés en faveur de l'animisme; M. Charles de Rémusat le proclame une doctrine fort plausible (3). N'oublions pas l'auteur de *La vie dans l'homme*, M. Tissot, notre savant et infatigable collègue de la faculté de Dijon. Nous-même avons reçu à l'occasion de notre *Mémoire sur l'unité de l'âme pensante et du principe vital*, un certain nombre d'adhésions qui nous encouragent à persévérer, qui nous flattent même de l'espoir de quelques conversions. Ainsi nous n'avons pas à redouter dans le présent, pas plus que dans le passé, cet isolement dont l'école de Montpellier nous a menacé, et qu'elle aurait bien plutôt raison de redouter pour elle-même.

(1) Article Ame, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.
(2) *Thèse sur l'habitude*, et *Métaphysique d'Aristote*.
(3) *Rapport sur le concours pour la philosophie de saint Thomas*.

CHAPITRE XX.

Retour de l'histoire à la discussion. — Argument tiré de l'essence même de l'âme. — L'âme ne peut pas ne pas agir sur le corps tout entier. — Le corps organe unique. — Unité du système nerveux. — Unité de la nature humaine. — La diversité des causes est-elle en raison de la diversité des effets? — Tendance des sciences physiques à ramener à l'unité toutes les forces de la nature. — Caractères communs de l'âme et de la force vitale. — Intimité, profondeur des rapports du physique et du moral. — Société parfaite de l'âme et du repos. — Conciliation de l'unité de l'homme avec la dualité de l'âme et du corps. — Impossibilité d'expliquer l'unité de l'homme par une simple association. — Équivoques au sujet de la dualité de l'homme. — En quel sens le genre humain croit que l'homme est double. — Ce que serait l'homme du double dynamisme.

Après ce long épisode historique, il est temps de reprendre la discussion au point où nous l'avons laissée. Nous avions mis en présence ces deux principes immatériels, l'âme et la vie, l'un donné par la conscience et par la psychologie, l'autre par l'induction et la physiologie. Il s'agit maintenant de savoir si réellement ils sont deux, ou bien si le second n'est pas simplement une puissance du premier, comme l'ont pensé tous ces philosophes, ces médecins, ces théologiens anciens et modernes, dont nous venons d'esquisser les doctrines.

L'essence même de l'âme, voilà notre premier argument en faveur de l'animisme.

Ce n'est pas assez d'avoir rendu l'activité à l'âme, et de l'avoir définie par la force, il faut attentivement considérer toutes les suites de cette définition par rapport à son union avec le corps. C'est ce que n'ont pas fait, comme

nous l'avons vu, Maine de Biran et Jouffroy, qui, tous deux, après avoir restitué à l'âme son activité essentielle, la supposent néanmoins inerte et impuissante à l'égard de tous les organes, à l'exception de ceux du mouvement volontaire. De ce que l'âme est une force, et de ce qu'elle est jointe au corps, ne suit-il pas que son action doit s'étendre sur le corps tout entier? La façon dont les forces extérieures se comportent, d'après la mécanique, la physique ou la chimie, peut nous aider à comprendre comment l'âme elle-même, en qui est le type d'après lequel nous concevons toutes ces forces, doit se comporter à l'égard du corps. Quelle est la nature et quelle est la loi d'une force? Nous l'avons déjà dit, c'est l'action incessante, l'action sans relâche; cesser d'agir pour une force c'est cesser d'être. Mais jusqu'où s'étendra l'action de telle ou telle force en particulier? Elle n'a de bornes que celles du corps lui-même sur lequel elle agit. L'action de la pesanteur, de l'électricité, des affinités chimiques, n'est pas concentrée sur quelques parties d'un corps, elle s'exerce plus ou moins sur toutes sans exception; elle est à l'intérieur comme à la surface, au centre comme aux extrémités, partout présente, partout agissante, quoique à des degrés divers. Ainsi, l'action de l'âme s'étendra-t-elle au corps tout entier, auquel elle est unie, sans en excepter aucune de ses molécules.

Si une âme purement pensante, incapable de toute action sur le corps, sans nul lien avec lui, enfermée dans son enceinte, comme un prisonnier dans son cachot, ou comme un oiseau dans sa cage, est la plus grande des chimères, une âme douée d'une activité essentielle et néanmoins impuissante, sinon sur le corps tout entier, au moins sur le plus grand nombre de ses parties,

quoique étant unie également avec les unes comme avec les autres, est aussi une chimère et même une contradiction. On comprend mieux ceux qui nient cette action d'une manière absolue, que ceux qui la circonscrivent d'une façon si arbitraire, faisant mouvoir le corps, ici par l'âme, là par un autre principe.

D'ailleurs, comment concevoir qu'une seule des parties du corps échappe à son empire, puisque toutes forment, par leur enchaînement et leur connexion, un seul tout, un organe unique ? Descartes et les Cartésiens eux-mêmes, quoique peu enclins, on le sait, à exagérer le lien qui unit l'âme et le corps, soutiennent néanmoins l'union intime de l'âme avec toutes ses parties.

Descartes prouve que l'âme est jointe à tout le corps, qui est un et en quelque sorte indivisible.

« L'âme, dit-il, est jointe à tout le corps, et elle n'est pas dans quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement l'un à l'autre que, lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux ; et à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions et aux autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes, comme il paraît de ce qu'on ne saurait aucunement concevoir la moitié ou le tiers d'une âme, ni quelle étendue elle occupe, et qu'elle ne devient pas plus petite de ce qu'on retranche quelque partie du corps, mais qu'elle s'en sépare entièrement lorsqu'on dissout l'assemblage de ses organes (1). »

(1) *Traité des passions*, art. 30. « Que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement. »

Bossuet, qui s'inspire de saint Thomas, non moins que de Descartes, exprime avec plus de force encore ce lien nécessaire de l'âme avec toutes les parties du corps.

« Le corps, dit-il, n'est pas un simple instrument appliqué par le dehors, et l'âme, de son côté, doit être unie au corps en son tout, parce qu'elle lui est unie comme à un seul organe, parfait dans sa totalité.... L'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, et il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication. » Plus loin, il ajoute : « Le corps, à le regarder comme organique, est un par la proportion et la correspondance de ses parties, de sorte qu'on peut l'appeler un même organe, de même, et à plus forte raison, qu'un luth ou un orgue est appelé un seul instrument (1). »

Mais, comme il s'agit du corps, consultons plutôt les anatomistes et les physiologistes que les philosophes. Or, les plus habiles physiologistes de notre temps nous apportent une preuve nouvelle en faveur de cette unité de toutes les parties du corps, à savoir l'unité du système nerveux, qui est l'organe essentiel de la vie, soit de la vie intellectuelle, soit de la vie sensitive et végétative.

Jusqu'à nos jours les physiologistes avaient cru que le nerf grand sympathique, organe de la vie organique, était indépendant du système nerveux de la vie de relation. Les renflements ganglionnaires étaient considérés comme des espèces de cerveaux, capables de développer la force nerveuse et de la communiquer aux viscères, sans aucun concours du cerveau et de la moelle épinière. A la sensibilité

(1) *Connaissance de Dieu et de soi-même.*

organique on attribuait des nerfs d'une nature et d'une couleur particulières, des nerfs gris opposés aux nerfs blancs de la vie de relation, les uns et les autres tirant leur origine de points différents de la moelle épinière ou du cerveau. C'est sur la prétendue indépendance de ces deux ordres de nerfs que Bichat fondait sa distinction de deux vies, de la vie de relation ou vie animale et de la vie organique. Mais, depuis Bichat, la physiologie a réuni, grâce au progrès de l'anatomie, ce que d'abord, à première vue, elle avait séparé. « Aujourd'hui, dit M. Longet, la plupart des physiologistes regardent ce concours comme indispensable, et voient dans le grand sympathique un appareil nerveux qui, à l'aide d'innombrables racines, tire surtout son influence de l'axe cérébro-spinal (1). » Les plus habiles physiologistes et, en particulier, M. Cl. Bernard, reconnaissent et professent, avec M. Longet, cette unité du système nerveux (2). Or, quoi

(1) *Traité de physiologie*. Paris, 1850, t. II, p. 370.

(2) Dans le *Dictionnaire des sciences médicales*, art. SYSTÈME NERVEUX, il est dit, que le système nerveux, dans l'état sain, représente un instrument unique. « Malgré la diversité d'action de chacune des parties constitutives du système nerveux, dit M. Flourens, ce système n'en forme pas moins un système unique. » (*Recherches sur le système nerveux*. Paris, 1842, chap. XII, sur l'unité du système nerveux.)

Kœlliker rapporte, dans son travail *sur la structure des nerfs*, des observations qui prouvent qu'on peut suivre assez loin dans la moelle les filets du grand sympathique qui y prennent leur origine. MM. Budge et Waller, dans un mémoire couronné par l'Académie des sciences, ont démontré que les ganglions et les nerfs de la vie végétative ne président pas directement aux mouvements de la pupille, bien qu'ils y distribuent leurs rameaux; ce centre *cilio-spinal* est dans la moelle elle-même, et les nerfs végétatifs de la pupille en tirent leur origine. M. Faivre a fait voir que chez les insectes, le nerf végétatif de l'intestin n'est qu'une branche des nerfs de la vie animale. Enfin, M. Budge a démontré récemment que la moelle dans

de plus favorable que cette unité de l'organe de la pensée et de la vie à la doctrine de l'unité de leur principe? N'en est-elle pas, pour ainsi dire, comme l'énoncé et la formule physiologique?

Ce que disait M. Royer Collard du scepticisme par rapport à l'entendement, on pourrait le dire de l'action de l'âme par rapport au corps; sitôt que l'action de l'âme est admise sur un seul point, sur un seul organe, sur un seul muscle, elle envahit nécessairement le corps tout entier, en vertu de la connexion de toutes les parties du corps, en vertu de cette unité du système nerveux. Voici donc la conclusion à laquelle il nous paraît nécessaire d'aboutir; l'âme étant une force et non une pensée, il ne se peut qu'elle n'agisse pas continuellement sur le corps; le corps étant un, le corps ne formant qu'un organe unique, il ne se peut qu'elle n'agisse pas sur le corps tout entier.

On voit, sans faire intervenir encore les lumières que la conscience nous fournira, quelles fortes présomptions se tirent, soit de la nature elle-même de l'âme, soit de la nature du corps, en faveur d'une domination sans partage, d'une action universelle de l'âme sur le corps tout entier, c'est-à-dire en faveur de l'animisme. Le raisonnement que nous venons de faire, fondé sur la nature même de la force, sur l'unité du corps, sur l'unité du système nerveux, recevra une nouvelle confirmation par une observation suffisamment approfondie de ce qui se passe au dedans de nous. Mais avant d'arriver aux arguments psychologiques, nous voulons épuiser les arguments métaphysiques.

sa région inférieure est un centre génital et qu'elle agit par l'intermédiaire du sympathique.

A celui de l'unité de la machine du corps, ajoutons l'argument plus décisif de l'unité de la nature humaine, comprenant à la fois l'âme et le corps. Cette unité domine toutes les diversités, toutes les luttes dont nous sommes le théâtre; elle nous contraint de tout rapporter en nous à un principe unique, sans lequel elle ne pourrait exister. Mais peut-on supposer l'identité des causes, hors la ressemblance des effets, sans aller, comme le dit Maine de Biran, contre la véritable méthode de la science des faits? Où il y a des effets radicalement différents, ne faut-il pas supposer des causes différentes?

Jouffroy lui-même nous a déjà fait voir la fausseté de cette prétendue règle. Combien ne diffèrent pas les phénomènes dits psychologiques, qu'on rapporte au moi, et les phénomènes physiologiques, qu'on rapporte à une seule et même cause, la force vitale? Où est la ressemblance entre la pensée et le sentiment? où est aussi la ressemblance entre les diverses fonctions des organes, entre la sécrétion de la bile et la circulation du sang, entre l'absorption et l'évaporation, etc.? Pour demeurer fidèle jusqu'au bout à la règle invoquée contre l'animisme par Maine de Biran et par l'école de Montpellier, ce ne sont pas seulement deux âmes, deux causes irréductibles qu'il faudrait mettre dans l'homme, mais tout autant qu'il s'y trouve de catégories de phénomènes différents, soit dans l'ordre de l'âme pensante, soit dans l'ordre de la vie. Autant il y a de facultés, autant il y aurait d'âmes. Quoi de plus divers en effet que la sensibilité, la volonté et l'intelligence? Je ne sais même s'il ne faudrait pas une âme pour voir, une autre pour entendre, etc. Quant à la vie physiologique, elle se composerait d'autant de causes distinctes qu'il y a d'archées dans Van Helmont, ou de sensibilités particu-

lières dans Bordeu, ou bien d'âmes, d'après ce physiologiste allemand contemporain, Pflüger, qui de chaque renflement du système nerveux, fait un centre particulier de fonctions sensitives ou même volontaires. Mais l'unité du moi, l'unité de la vie, s'opposent, chacune de son côté, à un semblable morcellement, non moins que l'unité elle-même de l'homme tout entier s'oppose, suivant nous, au dédoublement de l'âme et de la vie.

Si maintenant nous jetons les yeux en dehors de nous, si nous considérons la méthode, et surtout la tendance actuelle des sciences physiques, nous ne les voyons pas davantage multiplier les causes à proportion de la diversité des phénomènes. Que d'effets, de plus en plus divers, ou même, à ce qu'il semble, opposés, ne voyons-nous pas, au contraire, les physiciens rapporter à une seule et même cause ! C'est l'électricité qui décompose l'eau, et c'est l'électricité qui conduit la pensée, aussi rapide qu'elle, à travers l'espace; c'est la pesanteur qui attache les corps à la terre, et c'est la pesanteur qui enlève les ballons dans les airs (1). En présence des révolutions, des métamorphoses qui s'opèrent aujourd'hui dans les sciences physiques, ne semble-t-il pas que jamais on ait été plus mal venu à exiger la ressemblance des effets pour l'identité des causes? Chaque jour de nouvelles affinités, et des relations, de plus en plus intimes, sont constatées par l'ex-

(1) « Chaque force, dit le baron de Baumgartner, varie de manière d'être selon les circonstances. On sait que dans un corps solide l'électricité produit de la chaleur; dans un liquide conducteur et décomposable, de la décomposition chimique, et des tressaillements dans un muscle vivant. Sur une plaque photographique, un rayon solaire ne produit qu'un effet chimique, sur la rétine son effet final est la sensation lumineuse. » (*Discours sur les lois fondamentales des sciences naturelles — Revue germanique*, 31 août 1860.)

périence entre des agents et des phénomènes, en apparence les plus divers, tels que l'électricité, la chaleur, la lumière, le mouvement ou la force mécanique. Non-seulement la science nous les montre soumis aux mêmes lois, mais se substituant les uns aux autres pour produire les mêmes effets, de telle sorte qu'une certaine quantité de chaleur se transformera, par exemple, en une certaine quantité équivalente de force mécanique, ou bien cette force mécanique, à son tour, en une quantité correspondante de chaleur. Chaque jour enfin, se confirment ces remarquables paroles de Bichat : « La nature est avare de causes et prodigue d'effets. »

On dira peut-être qu'il y a bien des degrés dans la diversité des phénomènes, qu'il faut distinguer ce qui est accidentel de ce qui est essentiel, ce qui est accessoire de ce qui est fondamental ; on dira qu'où les différences sont accidentelles, on peut concevoir, à la rigueur, une cause unique, mais qu'où elles sont essentielles il y a nécessité d'en admettre plusieurs. Mais comment marquera-t-on la limite entre ces divers degrés? qui posera la borne à la variété des effets qu'une même cause peut produire, selon la diversité des instruments qu'elle met en œuvre, des conditions dans lesquelles elle agit, en face de cette démonstration progressive de l'unité des forces de la nature, à laquelle viennent concourir tous les progrès de la physique et de la chimie?

Mais il n'en est pas, dit-on, de l'unité des deux causes de la pensée et de la vie, comme de l'unité des forces de la nature. Toutes ces forces en effet, quelle que soit la multiplicité de leurs formes, portent un cachet de famille. Ainsi toutes par leurs effets se résolvent, sans exception, en un changement de lieu, toutes sont sus-

ceptibles d'être rigoureusement calculées *à priori*, toutes sont dépourvues de spontanéité, toutes s'étendent à tous les corps, ou du moins sont susceptibles de s'y étendre. La cause physique, dit M. Jaumes, a la vertu de produire le mouvement mécanique, elle se passe de tout arrangement moléculaire, elle est universelle, infatigable, inépuisable, fatale, incapable de se perfectionner; la cause vitale, au contraire, est spontanée, organisatrice, c'est-à-dire formant et refaisant sans cesse un organisme dont les parties solidaires fonctionnent pour l'ensemble et par l'ensemble (1).

Nous croyons en effet à une opposition profonde de la cause vitale et de la cause physique; nous n'avons nullement l'intention de chercher à l'atténuer, comme les iatrochimistes, pour les ramener, l'une et l'autre, à un même principe. Mais nous ne pensons pas qu'il y ait aussi loin, de l'âme à la cause vitale, que de la cause vitale à la cause physique. Entre l'une et l'autre n'y a-t-il pas aussi un certain cachet de famille? Toutes deux présentent des caractères opposés à ceux des forces brutes, caractères qui les rapprochent nécessairement l'une de l'autre, en même temps qu'ils les opposent à toutes les autres forces de la nature; toutes deux ont en partage l'activité propre, l'unité, la spontanéité, la particularité, la finalité; toutes deux agissent dans le cercle d'un même être, concourant, d'une manière intime, à une œuvre et à un but commun, à savoir, la nature humaine; toutes deux, enfin, ont également le cachet même de la nature humaine qu'elles constituent. Ces ressemblances sont tellement manifestes, que les séparatistes les plus zélés, qu'on me passe cette ex-

(1) *Montpellier médical*, juillet 1861, *Introduction à la philosophie médicale*.

pression, n'ont pu y fermer les yeux, ni s'empêcher de les signaler eux-mêmes, au risque de renverser de leurs propres mains les fondements de leur hypothèse.

Ainsi, M. Lordat trouve des analogies et des ressemblances fort nombreuses entre ces deux forces. Il en compte jusqu'à seize, qu'il range en regard les unes des autres, dans un tableau à deux colonnes. Parmi ces ressemblances, quelques-unes paraissent artificielles et arbitraires, les autres sont celles-là même que nous venons d'indiquer d'une manière générale. M. Lordat conclut de ces ressemblances, que la force vitale est une figure imparfaite, mais une répétition complète du sens intime (1). Où donc est cet abîme qui les sépare? En quoi faisons-nous violence à la nature des choses, quand nous cherchons à les unir, ou même à les identifier? Avons-nous, comme on nous le reproche, ouvert le champ à toutes les suppositions qu'il plaira d'imaginer, avons-nous dépassé les bornes de la plus rigoureuse induction?

Cependant, au milieu de ces ressemblances, demeurent, sans aucun doute, de bien grandes diversités. Nous ne nions nullement ces diversités; mais nous disons que, quelque grandes, quelque profondes qu'elles soient, elles sont dominées par une unité supérieure, qui est l'unité même de notre être, l'unité de la nature humaine.

Comment concevoir que chaque passion de l'âme produise immédiatement un changement, une altération dans les organes (2), que le trouble des fonctions organiques réagisse aussitôt sur les fonctions intellectuelles, si

(1) *Ébauche d'un traité de physiologie.*

(2) Bichat, *De la vie et de la mort*, art. VI, *Différences générales des deux vies par rapport au moral.*

ces phénomènes appartenaient à deux principes différents, s'il fallait qu'il y eût un passage de l'un dans l'autre? C'est un même être qui vit et qui pense, voilà pourquoi ce qui affecte la vie affecte immédiatement la pensée, et ce qui affecte la pensée affecte immédiatement la vie. De là ces rapports si profonds, si intimes du physique et du moral. Quel enchaînement, quelle dépendance réciproque, quelle société exacte et parfaite de l'âme et du corps! Que les matérialistes en aient abusé pour identifier, non pas comme nous, le principe vital avec l'âme, mais l'âme elle-même avec le corps, ce concert n'en est ni moins réel ni moins merveilleux. De tout temps il a fait l'admiration de ceux qui ont médité sur la nature humaine, de tout temps il a été considéré comme une des parties les plus solides de l'argument des causes finales.

Mais cette admirable unité ne paraît pas être en grand honneur à Montpellier, à en juger par notre honorable adversaire, M. Jaumes, qui la traite sans façon d'odieuse et ridicule supposition, et qui nous demande ironiquement où est l'homme exceptionnel, type et original de ce portrait fantastique. Il nous oppose le triste spectacle des désaccords intérieurs, des infirmités de toute sorte qui trop souvent troublent cette harmonie. Avez-vous donc, s'écrie-t-il, les yeux fermés sur les misères humaines? n'avez-vous jamais été au lit d'un malade? Est-ce un médecin, pourrions-nous dire à notre tour, qui tient un pareil langage? Est-ce un médecin qui déclare chimérique l'unité de ce tout naturel de l'homme, qui ne voit qu'opposition, désaccord, contradiction dans les rapports du physique et du moral? Il y a sans doute des désaccords, des infirmités, des troubles dans la nature humaine; mais ce ne sont que des acci-

dents, au sein desquels subsiste l'unité de notre nature, au sein desquels même elle se manifeste quelquefois d'une manière plus éclatante encore, soit par l'effort naturel, qui se fait en nous, pour rétablir l'harmonie, quand elle est troublée, soit par l'étroite et évidente relation du mal de l'âme et du mal du corps. Comment donc ne pas nous prévaloir de cette harmonie, de cette connexion, de cette action réciproque, directe et immédiate entre les phénomènes de l'âme et ceux de la vie, en faveur de l'unité du principe constitutif de notre être, d'où relèvent également la vie et la pensée?

Mais l'homme, même sans compter le principe vital, n'est-il pas double, et non pas un, comme nous le prétendons; ne sera-t-il pas toujours double, par cela seul qu'il a une âme et un corps? A moins d'être matérialiste, comment nier cette dualité? Nous ne nions pas qu'il y ait deux choses dans l'homme, l'âme et le corps, mais nous nions que ces deux choses soient des êtres et des substances au même titre. Suivant une très-juste remarque de Bossuet, la société de l'âme fait paraître le corps quelque chose de plus qu'il n'est (1). Qu'est-ce en effet que le corps, par rapport à l'âme, sinon un organe, un instrument, un vêtement dont s'enveloppe, pour ainsi dire, le principe vivant? Le corps par lui-même n'est rien, il ne subsiste que par la vertu de l'âme qui l'organise, qui l'anime, qui le conserve. L'âme seule est vraiment cause et substance, forme et acte, tandis que le corps n'est que matière et puissance. Leibniz a raison de dire : « Notre corps en lui-même, l'âme mise à part, ou le cadavre, ne peut être appelé substance que par abus, comme une machine ou un tas de pierre, qui ne

(1) *Sermon sur la mort.*

sont des êtres que par l'agrégation, car l'arrangement régulier ou irrégulier ne fait rien à l'unité substantielle (1). » Mais si, au lieu d'une seule cause, avec ses organes, vous mettez dans l'homme deux causes séparées et irréductibles, il y aura une dualité réelle et absolue, non plus apparente, dans les principes mêmes de notre être.

Que l'homme soit en puissance de plusieurs formes, qu'il tienne l'animalité d'une âme végétative ou sensitive, l'humanité d'une âme raisonnable, il ne sera pas un, il sera double, il sera triple. En quoi, en effet, comme le demande Aristote (2), et avec lui tous les partisans de l'unité, ces diverses âmes seront-elles contenues, par quel lien seront-elles réunies, par quoi seront-elles ramenées à l'unité? Dira-t-on que c'est dans le corps et par le corps? Mais c'est l'âme qui contient le corps, qui retient toutes ses molécules comme en un filet invisible, ce n'est pas le corps qui contient l'âme, comme dans une boîte ou un étui. Quel sera donc le ciment, quelle sera l'âme, suivant une expression de Lucrèce, de ces deux ou de ces trois âmes? Lucrèce en effet, en même temps qu'il admet deux âmes, reconnaît la nécessité de les ramener à une unité supérieure, et croit devoir imaginer un dernier élément plus subtil, qui est le principe et l'essence de ces deux âmes (3).

Assurément les partisans les plus déterminés de la séparation des deux principes, ne vont pas jusqu'à leur donner une indépendance absolue à l'égard l'un de

(1) *IVe Lettre à Arnauld.*
(2) *De l'âme*, t. IX, 3, trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.
(3) .....; atque animæ quasi totius ipsa
Proporro est anima, et dominatur corpore toto.
(C. III, v. 281, 282.)

l'autre; ils avouent que la force vitale n'atteindrait pas sa fin sans l'intervention du moi, et que, d'un autre côté, le moi, pour aller à la sienne, a besoin du concours de la force vitale. C'est dans leur mutuelle association qu'ils prétendent faire consister l'unité de l'homme. Mais, quelque étroite que soit cette alliance, quelque intime que soit cette association, quand bien même, avec M. Lordat, on la qualifierait d'union hypostatique, ou avec Van Helmont d'*unitas conjugalis*, elle ne sera jamais qu'un agrégat, qu'un composé accidentel, une unité collective, semblable à celle d'un édifice ou d'une armée, et non une vraie unité, une individualité comme celle de l'être humain.

Ainsi, l'homme du double dynamisme ne sera pas un par lui-même, et d'une manière absolue, *unum per se et simpliciter*, comme disait la philosophie scholastique, mais seulement par accident, *per accidens*, suivant la conséquence qu'oppose très-bien saint Thomas aux partisans de la pluralité des âmes : « Sic corpus animæ accidentaliter adveniret, unde hoc nomen homo, de cujus intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens et ita non esset in genere substantiæ (1). » Quel n'est pas le blâme de Descartes contre Regius, son disciple infidèle, qui s'était avisé de soutenir cette thèse, que l'homme est un être par accident !

Mais, à en croire les partisans de la dualité, ils auraient pour eux le témoignage du genre humain tout entier et la croyance du sens commun. Selon Buffon, selon Jouffroy, le sentiment d'une double nature apparaît, sous une forme ou sous une autre, dans les opinions de tous les peuples, et le sens commun affirme cette dualité de la

(1) *Contra Gent.*, lib. II, cap. LVII.

nature humaine contre laquelle nous osons protester. Il semble, en effet, qu'au premier abord une voix universelle nous condamne et dépose en faveur de nos adversaires. Interrogez les hommes de tous les pays, de toutes les conditions, tous ils rendront unanimement témoignage de ces tristes contradictions, de ces luttes déplorables et sans cesse renaissantes, dont notre nature est le théâtre.

Avec quelle exactitude, quelle force, quelle délicatesse d'observation et d'analyse les philosophes, les théologiens, les moralistes, les poëtes ne les ont-ils pas décrites ! Avec quelles vives images et quelles ingénieuses allégories ne les ont-ils pas rendues sensibles ! C'est l'esprit et la chair, la raison et les sens ; c'est le bon et le mauvais coursier de Platon, c'est le bon et le mauvais ange d'un certain nombre de théologies, l'homme nouveau et le vieil homme, les deux hommes de saint Paul, dont l'un nous porte au bien, l'autre nous porte au mal, ces deux hommes que Louis XIV disait si bien connaître et que nous connaissons tous ; c'est l'*Ame et la Bête ou l'Ame et l'autre*, dans un spirituel roman de Xavier de Maistre. « Cette duplicité de l'homme est si visible, a dit Pascal dans ses *Pensées*, qu'il y en a qui ont pensé que nous avons deux âmes ; un sujet simple leur paraissant incapable de telles et soudaines variétés. » Mais Pascal n'a garde de les approuver.

On connaît les beaux vers où Racine, s'inspirant de saint Paul, a si bien peint ces perplexités de l'âme :

Mon Dieu, quelle guerre cruelle !
Je trouve deux hommes en moi...
Je veux et n'accomplis jamais ;
Je veux, mais, ô misère extrême !
Je ne fais pas le bien que j'aime,
Et je fais le mal que je hais !

C'est bien de ces guerres intérieures, plus encore que des guerres de Rome contre elle-même qu'il est vrai de dire, *plus quam civilia bella!*

Oui, l'homme est ainsi fait ; encore une fois, nous ne contestons nullement la triste vérité de ce fidèle portrait de notre nature. Il s'agit seulement de dissiper les équivoques qui semblent ici comme accumulées à plaisir ; il s'agit de ne pas prendre des métaphores et des fictions pour des réalités. Cette duplicité, à laquelle croit le genre humain, est-elle bien la même que celle à laquelle veulent nous faire croire Barthez et Jouffroy ? Ces deux coursiers, ces deux anges, ces deux hommes, cette bête et ce moi sont-ils des principes et des êtres divers, ou bien seulement des états divers d'une seule et même âme, en conflit avec elle-même ? Sont-ce des personnages réels ou bien seulement des personnages allégoriques?

Il y a deux façons de dire que l'homme est double, toutes deux vraies, sans que l'une, pas plus que l'autre, favorise le double dynamisme. Il y a d'abord une première dualité, celle de l'âme et du corps, que les animistes ne contestent pas plus que les doubles dynamistes, et qui, nous venons de le voir, se concilie parfaitement avec l'unité de l'homme. D'ailleurs, ce n'est pas la dualité de l'âme et du corps, mais, ce qui n'est pas la même chose, la dualité de l'âme et de la vie, qui est ici en discussion, quoique, par une étrange méprise, nos adversaires semblent souvent confondre l'une avec l'autre.

En outre de cette dualité, il en est une autre, non moins incontestable, non moins profondément sentie par le genre humain, ce sont les luttes de l'âme aux prises avec elle-même. Mais n'est-ce pas une dualité purement morale, et non une dualité substantielle et métaphysique?

N'est-ce pas un être unique, qui est à la fois le théâtre et l'acteur de tous ces combats, et non pas deux êtres différents qui sont aux prises l'un avec l'autre? Le *nihil sibi potest adversari* de Gassendi n'est pas de mise à l'égard d'agents doués d'intelligence et de liberté. Essayons de l'appliquer, avec cet autre prétendu principe, qu'il faut des causes diverses pour des effets divers, nous serons obligés, non pas seulement de dédoubler l'homme, mais de le diviser en une multitude de principes divers.

En effet, il y a dans l'âme plus d'une sorte de combats, quoiqu'il n'y ait pas plusieurs combattants. La lutte n'est pas seulement entre les puissances supérieures et les puissances inférieures, entre la partie rationnelle et la partie végétative ou sensitive. Il y a aussi d'autres conflits, qui ne sont pas les moins vifs et les moins profonds, au sein même de l'âme rationnelle, entre l'intérêt et le devoir, entre des motifs qui, de l'aveu de tous, ne relèvent que d'elle seule. Si donc toute opposition ne peut s'expliquer au dedans de nous que par la lutte de deux êtres séparés, il faudra non-seulement personnifier la vie, mais imaginer, au sein de l'âme raisonnable, un certain nombre de personnages différents, en lutte les uns avec les autres. C'est un autre qui verra le bien, c'est un autre qui verra le pire. Autant il y a de combats au dedans de nous, autant il y aura de combattants, comme tout à l'heure, il eût fallu autant de causes que de classes distinctes de phénomènes.

Telles sont les équivoques à l'aide desquelles le double dynamisme prétend associer le genre humain tout entier à sa cause. Oui, sans doute, le genre humain croit à la distinction de l'âme et du corps, ou de la cause et de l'instrument; oui encore, il croit, par une expérience de tous

les jours, à des conflits au sein de l'âme, entre le oui et le non, le pour et le contre, le bien et le mal, mais jamais il n'a cru, jamais il ne croira à l'existence de deux êtres se faisant la guerre au dedans de lui, à une dualité substantielle, en opposition manifeste avec le sentiment profond de notre individualité. Chacun ne dit-il pas, je grandis, je digère, tout comme il dit, je marche, je pense, je veux, etc., signifiant sans doute par là que nous rapportons instinctivement toutes ces actions à un seul et même principe? Voilà la vraie profession de foi du genre humain. Nul n'a jamais cru à cette seconde âme, hors quelques philosophes et quelques médecins qui l'ont, pour ainsi dire, eux-mêmes mise au monde, en réalisant une abstraction, au risque de mettre en péril l'âme véritable par cette dangereuse association avec un être chimérique. Rendons cette justice à M. Lordat, que du moins il n'est pas tombé, comme Jouffroy, dans cette illusion de croire que le double dynamisme soit la croyance du genre humain. « La dualité, dit-il, du dynamisme, n'est un dogme incontestable que dans les écoles hippocratiques, le peuple est monothélite (1). »

Concluons que, si l'homme n'est pas tout ce qu'il est, s'il ne fait pas tout ce qu'il fait par la vertu d'un principe ou d'une forme unique, nous ne sommes pas un être véritable, *simpliciter*, *unum per se*, mais un être par accident, formé par le rapprochement d'éléments étrangers, une légion, et non un individu, une sorte de monstre semblable à celui que nous dépeint Virgile :

(1) C'est le nom d'une hérésie attribuant à Jésus-Christ une seule nature. Cette hérésie, selon M. Lordat, offre une grande analogie avec l'animisme, qui est le monothélisme dans l'homme.

Nascenti cui tres animas Feronia mater,
Horrendum dictu ! dederat (1).

Nous adresserons en terminant à nos adversaires le même reproche que Sénèque à certains stoïciens, qui avaient imaginé de faire de la force, de la tempérance, de la justice, de toutes les vertus, des êtres à part : « Talem « ergo nobis faciem animi proponitis qualis est hydræ « multa habentis capita, quorum unumquodque per se « pugnat, per se nocet (2). »

Si l'unité de l'univers a de tout temps témoigné, d'une manière triomphante, contre le manichéisme, combien plus encore l'unité de la nature humaine contre cette autre espèce de manichéisme, qu'on veut introduire dans notre essence même !

(1) *Énéide*, liv. VIII.
(2) *Epistola* CXIII, *An virtutes sint animalia.*

CHAPITRE XXI.

Erreur des doubles dynamistes au sujet de l'âme et du moi. — Différence de l'âme et du moi. — Diverses définitions de la conscience. — La conscience, état ultérieur de l'âme et non l'âme elle-même. — La conscience, forme générale de toutes les facultés du moi. — Difficultés qui suivent de la prétendue identité de l'âme et du moi. — L'âme pensante était-elle déjà dans l'embryon? — Combien de temps le principe vital y est-il demeuré seul? — A quel titre l'enfant est-il un être humain? — Contradictions des duodynamistes. — Sens intime à l'état latent. — Effets psychiques inaperçus, âme sans moi. — Que devient l'âme pendant les défaillances de la conscience? — Nécessité d'admettre que l'âme agit sans conscience. — Réfutation d'une objection de Jouffroy. — Phénomènes tantôt au delà, tantôt en deçà de la ligne tracée entre les deux principes. — Dissidences, hésitations des duodynamistes au sujet de la nature du principe vital. — Substitution équivoque du mot de puissance à celui d'âme ou de principe.

La fausse notion de l'âme, accréditée par Descartes, voilà la principale cause de résistance que rencontre aujourd'hui l'animisme au sein de la philosophie française. C'est à partir de Descartes que le mot d'âme a perdu l'acception plus générale de principe d'activité et de vie, qu'il avait dans l'antiquité et dans le moyen âge, pour en recevoir une autre plus restreinte, qui ne lui laisse que la pensée et lui retranche tout le reste. A la suite de Descartes, la plupart des philosophes français se sont accoutumés à ne voir l'âme que là où la pensée et la conscience existent, et en conséquence ils ont confondu l'âme avec le moi. Pourquoi Maine de Biran, Jouffroy et la plupart de leurs disciples, sont-ils duodynamistes? Parce qu'ils se persuadent, comme Descartes, sinon que la

pensée est toute l'âme, au moins que rien n'appartient à l'âme, hors ce qui est marqué du signe de la pensée ou de la conscience; l'inconscience des phénomènes de la vie, voilà leur grande objection contre l'animisme.

Il importe donc, soit pour rétablir l'animisme sur ses vrais et solides fondements, soit pour écarter, d'un seul coup, le plus grand nombre des objections, de dissiper d'abord cette confusion très-grave et très-dangereuse, suivant nous, de l'âme et du moi. C'est là, sans doute, ce que déjà nous avons fait à l'avance d'une manière indirecte, en plaçant l'essence de l'âme, là où elle est réellement, dans l'activité essentielle et non dans la pensée, mais nous nous proposons ici de reprendre directement la question, et de mettre en tout son jour l'impossibilité de faire tenir l'âme tout entière dans le cercle du moi.

Qu'est-ce donc que l'âme et qu'est-ce que le moi? Par où diffèrent-ils l'un de l'autre, en quoi sont-ils identiques? Par âme, nous entendons le principe de tous les actes humains sans exception, soit conscients soit inconscients, soit qu'ils demeurent enfermés en elle-même, soit qu'ils se manifestent au dehors par les organes. Le moi sans doute aussi c'est l'âme, mais l'âme avec le sentiment de son existence, l'âme, en tant que consciente et maîtresse d'elle-même par l'intelligence et par la liberté, l'âme enfin, en tant qu'elle se connaît, s'affirme et dit, je ou moi.

Sans la conscience ou le moi, nous l'avons déjà dit, l'âme serait pour elle comme si elle n'existait pas; de tous ses attributs, la pensée est le plus précieux, celui en qui réside notre excellence et notre dignité. Voilà pourquoi, sans doute, les Cartésiens ont mis l'attribut à la place de la substance, ou, en d'autres termes, ont substantialisé l'attribut.

Mais si la conscience est la manifestation, la révélation de notre propre existence, il ne suit en aucune sorte qu'elle en soit le commencement, la fin, la mesure, encore moins qu'elle soit cette existence même.

Qu'on analyse la conscience, qu'on prenne toutes les définitions dont elle a été l'objet, on verra qu'elle est toujours nécessairement donnée comme un fait ultérieur par rapport à l'existence, que toujours elle suppose un retour sur quelque chose qui est antérieur au moi, et d'où dépend la réalité du moi lui-même.

Par la conscience l'âme, disent les psychologues, prend possession d'elle-même, elle s'affirme, elle se pose, suivant une expression célèbre de Fichte. Mais avant de faire un retour sur soi, avant de s'affirmer et de se poser, ne faut-il donc pas déjà exister?

Dans tout phénomène de conscience, disent encore les psychologues, il y a une dualité nécessaire ; l'âme se dédouble, pour ainsi dire, en deux parts, l'une qui contemple, l'autre qui est contemplée, elle devient son objet à elle-même, elle est à la fois sujet et objet. Mais cette dualité suppose nécessairement une unité antérieure, primitive, indistincte, laquelle s'est brisée et réfractée, pour ainsi dire, dans la conscience. Ainsi l'âme existe déjà avant de se savoir existante, ainsi la conscience sort, pour ainsi dire, de l'inconscience. De même que la mémoire découvre, mais ne fait pas notre identité, tout de même aussi, quand de virtuelle qu'elle était, elle devient actuelle, la conscience nous découvre, mais ne fait pas notre existence.

Qu'est-ce donc que la conscience? La conscience est un fait ultérieur, un état, un degré, une évolution ascendante de l'âme, mais non pas l'âme elle-même, qui

comprend à la fois, dans une unité supérieure, les deux sphères de l'inconscience et de la conscience.

J'ai besoin de la conscience pour connaître mon existence, mais non pour exister; la conscience engendre le moi, mais non pas l'âme qui est le *substratum* nécessaire du moi. Comment oser dire qu'il n'y a point d'âme pendant que l'âme ne s'aperçoit pas?

Mais si la conscience n'est pas essentielle à l'âme, ce n'est pas à dire, il importe de le remarquer, que nous soyons obligés de la réduire à n'être qu'une faculté particulière de l'intelligence, comme la mémoire ou la perception des sons et des couleurs. Nous ne croyons pas que la conscience, même par la pensée, puisse se séparer des autres facultés, ou même que jamais elle cesse d'être rigoureusement en proportion avec elles. La conscience, selon nous, n'est nullement une faculté à part, mais la forme générale de l'intelligence, de la sensibilité, de la volonté, c'est-à-dire de toutes les facultés que l'âme déploie, au sortir de la période purement instinctive et aveugle, par où elle débute dans l'existence. La supposition d'une seule de ces facultés sans la conscience est quelque chose de contradictoire.

C'est parce qu'on ne distingue pas entre la conscience spontanée et la conscience réfléchie, qu'on croit trouver un défaut de degré et de proportion entre la conscience et les autres facultés. La conscience, dit-on, est d'autant plus faible que la sensibilité est plus vive, que la passion est plus forte. Cela est vrai, si par conscience on entend uniquement la faculté de faire un retour sur soi et de froidement s'observer, c'est-à-dire, si l'on entend la conscience accompagnée de la réflexion; mais cela est faux, s'il s'agit de la conscience en elle-même,

de la conscience toute seule, sans la réflexion et la mémoire.

Non-seulement la douleur et le plaisir n'existent pour nous qu'à la condition d'être sentis, mais ils n'existent exactement que dans la proportion, dans la mesure où ils sont sentis. Un degré de douleur excédant le degré de la conscience que nous en avons, c'est-à-dire le degré dans lequel elle est sentie, ne peut se concevoir.

Mais si nous ne faisons pas de l'âme une faculté particulière, comment éviterons-nous de donner un certain avantage contre nous à ceux qui identifient l'âme et le moi? Il suffit de remarquer que si la conscience, comme nous le pensons, est en nous actuellement la forme générale de toutes les facultés de l'âme pensante, cette période a été précédée d'une autre, où l'énergie vitale seule agissait en vertu d'un instinct aveugle, où la conscience était absente, tout aussi bien que l'intelligence et le sentiment (1).

Après cette digression sur la nature de la conscience, considérons un peu les diverses conséquences, ou plutôt les inextricables difficultés qui sortent de toutes parts de cette prétendue identité de l'âme et du moi. Il faudra, d'abord, ou mettre un moi dans le fœtus, dans l'embryon lui-même, ou n'y point mettre d'âme d'aucune sorte.

Mais comment n'y pas supposer une âme dès l'origine, pour disposer toutes choses, pour contenir et mettre à sa place chaque molécule, pour former les organes conformément au type invariable du genre et de l'espèce?

(1) Nous croyons donc que M. Charles a tort de supposer que l'animisme est intéressé à faire de la conscience une faculté particulière, dans sa thèse *De vitæ natura*, p. 68.

Nous savons que les partisans de la dualité ne s'embarrassent pas pour si peu ; ils sont gens féconds en expédients et en ressources. N'ont-ils pas deux âmes à leur service, deux âmes qu'ils font tour à tour, ensemble ou successivement, paraître ou disparaître, aller et venir, agir ou ne pas agir, comme il leur plaît? A l'origine, c'est le principe vital, agissant sans conscience, qu'ils font intervenir tout seul, en attendant le moment où il sera rejoint par le principe pensant. Mais que de difficultés ils s'attirent, à combien d'embarrassantes questions ne se condamnent-ils pas à répondre? Si d'abord le principe pensant ou le moi était absent, où donc était-il? Quand est-il apparu pour la première fois? De combien le principe vital est-il son aîné? On veut que le moi soit un être à part, et non l'attribut d'un principe unique, qui d'abord ne s'est manifesté que comme force vitale et plastique ; qu'on nous dise d'où ce nouvel hôte est venu, et par quelle porte il est entré, suivant une expression d'Aristote (1) ; qu'on nous dise encore, à quel instant, à quelle occasion solennelle, il est venu prendre la place où il était attendu? Où donc se tiennent les âmes pensantes, pendant qu'elles épient ainsi le moment favorable pour se glisser dans l'enfant à côté du principe vital (2)?

Il y a eu au moyen âge, où cette question a été fort

(1) Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι. *De generat. animal.*, XI, 3.

(2) On peut appliquer à cette hypothèse les vers suivants de Lucrèce :

Denique, connubia ad Veneris partusque ferarum
Esse animas præsto, deridiculum esse videtur,
Et spectare immortales mortalia membra
Innumero numero, certareque præproperanter
Inter se, quæ prima potissimaque insinuetur.

Lib. III, v. 777.

agitée, quelques théologiens assez hardis pour fixer à peu près au quarantième jour après la naissance, un peu plus tôt ou un peu plus tard, suivant qu'il s'agissait d'une fille ou d'un garçon, cette date mémorable de l'apparition de l'âme raisonnable dans l'enfant (1). Les premières lueurs de l'intelligence, l'éveil d'une faculté nouvelle, leur semblaient l'indice de l'infusion dans le corps d'une âme nouvelle (2). Mais, qu'on avance ou qu'on recule cette date, on ne saurait, à notre avis, éviter un grave inconvénient. Avant cette apparition de l'âme raisonnable, pendant la période plus ou moins longue de la domination exclusive du principe vital, comment ne pas s'inquiéter de savoir à quel titre le fœtus, l'enfant lui-même fera partie de l'humanité? En quoi aura-t-il plus de prix et de dignité qu'un chien ou qu'un chat? Comment justifier les lois sur l'avortement et l'infanticide? On dira peut-être que si l'enfant ne possède pas encore une âme raisonnable, il doit la posséder un jour, ce qui, par anticipation, en fait un être humain et sacré. Mais en attendant, il n'a cette âme ni en acte, ni même en puissance, donc à quel titre le mettre au-dessus de l'animal?

Avec une âme unique, au contraire, nous n'éprouvons aucun embarras à maintenir à l'homme, même en l'absence de la pensée, le caractère de l'humanité, et en conséquence sa dignité, depuis la première jusqu'à la dernière période de son existence. En effet, cette âme

(1) Voir à ce sujet une longue et curieuse discussion dans le chapitre VI du *De animâ*, du docteur Fromond. Lovani, in-4, 1649.

(2) Suivant M. Flourens, d'après les observations de Tiedemann, le cerveau n'est assez formé pour agir que six ou huit semaines après la naissance. (Voir l'*Eloge de Tiedemann*, dans le *Moniteur* du 24 déc. 1861.)

unique qui préside à la formation du corps, si elle n'est pas, dès l'origine, consciente et raisonnable, est destinée à le devenir; elle l'est virtuellement ou en puissance, avant de l'être en acte, ce qui suffit pour élever l'enfant, le fœtus lui-même infiniment au-dessus de l'animal.

Ces difficultés ont été entrevues par quelques partisans de la dualité; ils ont essayé d'y échapper, mais nous allons voir à quel prix. Ainsi M. Lordat ne pouvant consentir à laisser, plus ou moins longtemps, le principe vital privé de la compagnie de l'âme, veut faire venir à la fois les deux principes.

« Il n'y a pas de raison, dit-il, pour penser que la formation du dynamisme entier se soit faite en deux temps. La force vitale plastique et le sens intime ont dû avoir été émancipés dès le moment de la conception. » Nous sommes très-fort de l'avis de M. Lordat; non, l'homme n'a pas été fait en deux temps. Mais il faut trouver un emploi convenable à ces deux âmes qui viennent à la fois dès l'origine. Or que faisait le sens intime, c'est-à-dire l'âme qui a pour caractère exclusif la conscience et la pensée, au moment de la conception?

Selon M. Lordat, tandis que la force vitale s'est mise immédiatement à l'ouvrage, le sens intime serait resté d'abord dans l'inaction, il serait demeuré latent, suivant son expression, jusqu'à l'époque où il est entré en rapport avec le monde extérieur. Ainsi, ajoute-t-il, l'action de la vie intellectuelle n'est pas contemporaine de l'action de la force vitale, elle a commencé plus tard, mais sa cause propre était restée en puissance jusqu'à une certaine époque (1).

(1) *Insénescence du sens intime*, p. 76.

Toutefois M. Lordat paraît avoir eu quelque peine à se contenter de cette inaction, de cette torpeur plus ou moins longue du sens intime, de cette âme pensante qui ne pense pas. Pressé d'ailleurs d'objections au sujet de l'inutilité de cette âme, quand n'a pas lieu encore l'exercice actuel de l'intelligence, il a fait de louables efforts pour l'arracher à cette oisiveté absolue, et lui assigner un rôle quelconque à côté de l'admirable activité de la force vitale.

Il conjecture que, même pendant la période intra-utérine, et lorsqu'elle est encore à l'état latent, l'âme raisonnable, quoique dans une ignorance absolue, et incapable de toute volonté, peut exercer une influence morale par le seul fait de sa présence. Dans les monstres acéphales, où il suppose que le principe vital seul agit, il a cru remarquer que les difformités les plus choquantes coïncident fréquemment avec l'absence de l'âme. Il attribue donc à la seule présence de cette âme inerte, de ce sens intime sans conscience, de ce moi sans moi, de maintenir la force vitale dans l'exercice régulier de sa puissance, de prévenir des écarts fâcheux, de la tenir, pour ainsi dire, en respect. On voit à quelle hypothèse singulière M. Lordat est contraint de recourir, et combien il lui en coûte cher pour faire venir, dès l'origine, ses deux principes à la fois. D'une part, il est obligé d'enlever la pensée à l'âme pensante, et de l'autre, d'enlever au principe vital cet instinct plus sûr, plus infaillible que la raison, que partout ailleurs il lui attribue.

M. Jaumes qui, en général, suit fidèlement les voies de M. Lordat, s'efforce aussi d'éviter cette alternative également fâcheuse, soit de l'absence du principe pensant, soit de son inactivité absolue, pendant une période plus ou moins longue. Il le suppose donc, dès l'origine,

présent et actif, tout en le réduisant à un minimum d'action, pendant la période intra-utérine. « A cette époque, dit-il, rien de psychique n'apparaît, ce qui n'est pas à dire que l'âme soit inerte. Elle agit en puissance et se prépare à passer à l'acte quand les circonstances favorables seront réunies. Cet effort est incessant, donc l'action est continue. » Il admet sans difficulté, dit-il encore, que l'âme peut être sans le moi, et qu'il y a des faits psychiques inaperçus (1). Mais comment concilier ces effets psychiques inaperçus, cette âme sans moi avec la définition qu'il a donnée de l'âme, en regard du principe vital ? Sans doute, par l'apparition simultanée du principe pensant et du principe vital, nos adversaires échappent à quelques-unes des difficultés que nous venons de signaler, mais ils n'y échappent qu'au prix de la plus manifeste contradiction, et en ruinant dans sa base même l'hypothèse qu'ils veulent défendre. Quel est, en effet, le fondement du double dynamisme, sinon la distinction d'une âme qui a pour essence la pensée et la conscience, qui ne peut pas ne pas savoir tout ce qui émane d'elle, et d'une autre âme ou, si l'on veut, d'un autre principe, dont tous les actes sont inconscients ? Or tout ce fondement ne croule-t-il pas dès qu'on admet ou un moi latent, ou une âme sans moi, ou des faits psychiques inaperçus ? Quelle différence y a-t-il entre le moi latent de M. Lordat, entre l'âme sans le moi de M. Jaumes, et cette âme unique de l'animisme qui d'abord, suivant nous, ne contient la pensée qu'en puissance ?

Aurait-on réussi, dans ce système, à expliquer d'une manière satisfaisante la première apparition dans l'homme

(1) *Traité des facultés de l'âme*, liv. VI, 1re sect., chap. IV.

de l'âme pensante, et à lui assigner un rôle, quand elle ne pense pas encore, il resterait à expliquer, ce qui n'est pas d'une médiocre difficulté, ce qu'elle devient et où elle va pendant l'épilepsie, la léthargie, pendant même un sommeil profond, pendant toutes les éclipses, toutes les défaillances de la conscience. Si la conscience et l'âme ne se séparent pas, si l'âme et la conscience ne font qu'un, l'âme doit disparaître avec la conscience elle-même, sauf à ressusciter avec elle. « Si je suis obligé, dit M. Franck, de croire à mon identité comme à la condition même de mon existence; si, d'une autre part, il est prouvé par l'expérience que le fait sans lequel il n'y a plus de moi, que la conscience peut rester absente, s'évanouir, s'éclipser, il est évident qu'il faut étendre au delà de la conscience et du moi le principe constitutif de notre être (1). »

On vient de voir que nos adversaires sont contraints, par l'évidence même des faits, à abandonner plus ou moins cette prétendue identité de l'âme et du moi, à convenir que l'âme a été et qu'elle peut être sans la conscience. Rien donc plus, à ce qu'il semble, ne devrait les empêcher d'admettre avec nous que cette même âme, qui d'abord a été tout à fait dépourvue de conscience, qui ensuite, en certains états, la perd momentanément, peut bien exercer à la fois deux sortes d'activité, l'une consciente, l'autre inconsciente, selon les conditions ou la sphère dans laquelle elle agit, suivant le degré de son développement (2). Agir et connaître, dit très-bien M. Garnier, ne sont pas deux phénomènes indivisibles. Je sais que je pense, je sais que je suis, que j'accomplis tel ou tel acte,

(1) *De l'âme et du principe vital*, p. 54 et 56.
(2) *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. AME.

tel ou tel mouvement, est-ce donc à dire que je doive connaître, sans rien laisser échapper, tout ce que je suis et tout ce que je fais? J'ai maintenant le sentiment de mon existence, est-ce à dire que je doive l'avoir eu depuis que j'ai commencé d'exister? Je sais quelque chose de moi, est-ce à dire que je ne puisse rien ignorer de ce qui se passe dans toutes les profondeurs et dans tous les recoins de mon être? Quelle témérité d'oser affirmer que cette connaissance est complète et continue! Certains faits de conscience laissent une trace derrière eux dans mon âme; il est des choses que j'ai éprouvées, que j'ai perçues et dont je me souviens, s'ensuit-il que je doive également me souvenir de tout ce qui s'est passé dans ma conscience? La lumière de la conscience éclaire les puissances supérieures de l'âme, est-ce à dire que de la même façon et au même temps, et au même degré, elle doive en éclairer toutes les puissances inférieures? Le soleil qui luit sur le sommet de la montagne ne laisse-t-il pas dans l'obscurité le fond de la vallée?

Mais si la conscience nous découvre le fond de notre être, et non pas seulement des phénomènes, n'en résulte-t-il pas, comme le prétend Jouffroy, que rien de ce que l'âme produit, rien de ce qui se passe en elle, ne peut lui échapper? D'abord il faudrait pouvoir se persuader, avec Jouffroy, que cette conscience de nous-mêmes n'est jamais interrompue, sinon combien de choses qui s'écouleraient inaperçues pendant ces interruptions! En outre, si l'âme se connaît comme force dans le fond de son être, remarquons que c'est toujours à l'occasion de quelque phénomène. La conscience de la cause que nous sommes ne va jamais toute seule, c'est-à-dire, ne va jamais sans la conscience de quelque acte, de quelque

mode de cette activité, car il n'est pas donné à l'âme de se saisir comme activité pure, comme cause en soi, indépendamment de tout phénomène. Nous ne pouvons, il est vrai, connaître au dedans de nous un seul phénomène que nous ne sachions en même temps sa cause, qui est nous-mêmes; mais nous n'avons conscience de cette cause qu'à propos du phénomène qui nous la révèle, nous ne la saisissons qu'au sein d'une corrélation avec tel ou tel acte déterminé. Ainsi, quoique ces deux choses ne se séparent pas, la conscience va des phénomènes à l'activité essentielle de l'âme qui en est la cause, et non de cette activité essentielle, comme centre, à tous les actes qui en émanent. Donc, la conscience de l'être lui manquant, quand la conscience du phénomène fait défaut, l'âme peut bien ne pas saisir toujours, et tout entière, la multitude des actes qui s'échappent de cette source constante et inépuisable d'activité, quoiqu'il lui soit donné d'y pénétrer.

Mais, en supposant qu'il y ait deux principes dans l'homme dont la conscience ou l'inconscience marquent les limites réciproques, aurons-nous au moins une ligne de démarcation fixe entre leurs attributions respectives? Les phénomènes de la vie organique seront-ils tous et toujours d'un même côté, tandis que, de l'autre, seront les phénomènes de la vie intellectuelle et morale? Il n'est pas besoin, à ce qu'il nous semble, d'être très-versé dans la physiologie, pour montrer que ce partage n'est pas aussi facile à opérer qu'on le prétend, qu'il varie selon les âges et les individus, qu'il scinde bizarrement en deux un certain nombre de fonctions.

D'abord, à l'origine, tous les phénomènes de la vie, sans exception, s'accomplissent d'une manière purement

instinctive et aveugle ; mais d'aveugles et instinctifs qu'ils étaient, plus tard un certain nombre deviennent, de l'aveu de tous, conscients et volontaires. C'est ainsi, par exemple, que les choses se passent dans deux des grandes fonctions de la vie organique, la respiration et la nutrition. Parmi les actes successifs qui concourent à leur accomplissement, il en est qui sont du ressort de la mécanique, d'autres de celui de la physique ou de la chimie. La respiration débute par un fait purement mécanique, l'aspiration de l'air ou le mouvement respiratoire, qui précède le fait chimique de la combinaison de l'air avec le sang. De même, dans la nutrition, la chylification a pour antécédents nécessaires la préhension des aliments, la mastication, la déglutition, qui sont aussi des faits purement mécaniques. Or, si la volonté n'a qu'une influence très-indirecte sur la partie chimique de ces deux fonctions, et si nous n'avons pas conscience de la façon dont elle s'opère, nous avons, au contraire, conscience de la partie mécanique de la fonction et nous la tenons plus ou moins sous notre dépendance. Ainsi, suivant ce criterium de la conscience et de la volonté, par où on veut séparer l'âme de la vie, il faudrait n'attribuer au principe vital qu'une partie soit de la respiration, soit de la nutrition, et laisser l'autre à l'âme pensante. Étrange division, partage bizarre, c'est l'âme qui aspirerait l'air, et c'est le principe vital qui le combinerait avec le sang, c'est l'âme qui s'emparerait des aliments, qui les porterait à la bouche, les sucerait, les dégusterait, les avalerait, et c'est le principe vital qui les digérerait, qui les assimilerait ! Nous serions donc obligés de couper en deux, pour ainsi dire, certaines fonctions et d'y faire deux parts, l'une pour l'âme, l'autre pour le

principe vital. Voilà, il faut en convenir, un duumvirat fort inquiétant pour des fonctions qui réclament une si grande harmonie. Ne semble-t-il pas qu'ici surtout il faille dire avec Homère : « Le commandement de plusieurs n'est pas bon ; il ne faut qu'un seul chef. »

Non-seulement la vie organique elle-même sera scindée, mais, ce qui est peut-être plus étrange encore, les mêmes phénomènes devront appartenir, tantôt à l'un, tantôt à l'autre des deux principes. En tant qu'aveugle et instinctif, le mouvement de déglutition, pendant toute une première période, était du ressort du principe vital, devenu conscient et volontaire, il faut l'attribuer à un principe différent, à l'âme elle-même. En regard de ces phénomènes, on pourrait en mettre d'autres qui, par une évolution inverse, en vertu de différentes causes que nous énumérerons plus tard, repassent, au contraire, ou du moins semblent repasser, de la conscience à l'inconscience (1). Les mêmes parties de l'activité de l'âme, les mêmes phénomènes sont tantôt plongés dans l'obscurité, tantôt éclairés par la lumière de la conscience, les mettrons-nous donc, tantôt au delà, tantôt en deçà de cette prétendue ligne infranchissable de démarcation ? Les mêmes phénomènes, suivant qu'ils prennent, perdent ou reprennent la conscience, transmigreront-ils donc, pour ainsi dire, du principe vital à l'âme et réciproquement?

(1) Certains mouvements, dit Roussel, qui primitivement étaient volontaires, deviennent insensiblement indépendants de la volonté. Telles sont certaines contorsions que quelques personnes font à chaque instant, parce qu'elles les ont faites dans leur enfance, telle est l'habitude de clignoter souvent, tel est le strabisme que les enfants contractent en dirigeant dans le même temps l'œil droit vers un objet et l'œil gauche vers un autre. Ces effets, qu'on eût pu facilement prévenir, le temps les rend ineffaçables. (*Essai sur la sensibilité.*)

La volonté ne serait pas une marque plus fixe que la conscience. On voit quelques individus, soit par l'exercice, soit par quelque particularité d'organisation, accomplir ou suspendre volontairement certains mouvements, sur lesquels la volonté n'a aucune prise chez la plupart des autres hommes. Ainsi, selon Muller, certains individus parviennent à faire agir les muscles auriculaires avec le muscle épicrânien, et le crémaster avec les muscles du bas-ventre (1). Les muscles crémaster, interne du marteau, palpébral, dont la contraction est, en général, en dehors de l'influence de la volonté, peuvent, selon M. Longet, se contracter volontairement par le fait de l'exercice (2). Ne trouve-t-on pas même, dans divers auteurs, des exemples d'individus doués du pouvoir de suspendre à volonté, pendant un certain temps, le mouvement du cœur (3)? Ce qui, chez l'un, est du ressort du principe vital serait-il donc, chez l'autre, du ressort de l'âme pensante? Combien n'est-il pas plus naturel, comme le dit M. Tissot, de penser que l'agent de la période de l'intelligence et de la volonté est le même que celui de la période instinctive, que c'est la même âme qui tantôt sait et tantôt ne sait pas, qui tantôt veut et tantôt ne veut pas ce qui se passe au dedans d'elle-même, et ce qui est également un produit de son activité (4)!

(1) *Manuel de physiologie*, t. II, chap. v, des lois de l'action et de la propagation dans le nerf grand sympathique.

(2) *Traité de physiologie*, t. I, *fascicule* III, p. 58.

(3) Voir Sprengel, *Histoire de la médecine*, t. V, p. 288, le *Dictionnaire des sciences médicales*, art. STAHL; Roussel, *Essai sur la sensibilité*.

(4) M. Tissot a très-bien développé cet argument dans un article intitulé : « Deux grandes fonctions de l'âme, suivant qu'elle agit sans

Concluons donc l'impossibilité d'identifier l'âme avec le moi. L'âme peut être, elle peut agir sans la conscience et la volonté. Si le moi suppose nécessairement l'âme, comme l'attribut suppose la substance, l'âme ne suppose pas nécessairement le moi. L'âme est déjà, quand le moi n'est pas encore, elle est encore quand il n'est plus; elle est avant lui, elle est au delà de lui, elle est après lui.

Mais il ne suffit pas d'affirmer l'existence d'un être nouveau, tel que le principe vital, il faut dire quelle est sa nature. Est-il matériel ou bien immatériel, est-il de quelque nature intermédiaire? Ici la division est grande parmi les partisans de cette seconde âme. Bacon, Gassendi, Buffon, comme nous l'avons vu, n'hésitent pas à faire matérielle l'âme vitale, réservant à l'âme pensante le privilége de l'immatérialité. Mais la matérialité qu'ils attribuent à cette seconde âme a rendu plus ou moins suspecte la spiritualité qu'ils conservent à la première. Tout au moins, ils nous donnent à penser qu'ils avaient des notions très-confuses sur l'immatérialité en elle-même et sur la nature des causes et des principes. Plus récemment on a fait du principe vital un fluide impondérable, nerveux, magnétique, électro-magnétique. Enfin, quelques-uns ont imaginé de lui donner je ne sais quelle nature mixte, à la fois spirituelle et corporelle.

Les duodynamistes qui ont nettement attribué au principe vital l'immatérialité sont en moins grand nombre. Du moins ne pouvons-nous citer que Joseph de

conscience ni préméditation ou avec conscience, intelligence et volonté (Cahiers du 15 et du 30 décembre 1855, du 15 février et du 15 avril 1856 dans la *Revue médicale française et étrangère*), et dans son récent ouvrage sur *La vie dans l'homme*, p. 45.

Maistre (1), Ahrens, l'abbé Ubaghs, professeur à l'université de Louvain (2). Enfin, les ouvrages de M. Lordat nous ont fait faire connaissance avec un médecin anglais, M. Vigan, qui nous donne deux âmes pensantes et spirituelles, l'une à droite, l'autre à gauche. Ce double dynamisme, si franc, sans ambages, sans équivoque d'aucune sorte, n'est point approuvé par M. Lordat (3). Quant à nous, nous serions, au contraire, tenté de donner des éloges à M. Vigan pour n'avoir pas rougi de ces deux âmes. Une âme à droite, une âme à gauche, toutes deux pensantes, quoique à des degrés divers, c'est, à ce qu'il nous semble, l'idéal même du double dynamisme.

Maine de Biran et Jouffroy s'abstiennent de toute considération sur la nature du principe vital, comme aussi sur l'ordre d'apparition et de développement des deux principes. Toutefois, on ne peut supposer que Jouffroy ne l'ait pas conçu comme immatériel, puisqu'il démontre que l'immatérialité est le propre de toutes les forces et de toutes les causes. Quant à Barthez, on se rappelle le scepticisme qu'il affecte sur la substantialité du principe vital et, à plus forte raison, sur sa nature matérielle ou immatérielle. A l'exemple du maître, plusieurs des disciples ont cherché à s'enfermer dans les mêmes réticences au sujet de l'essence de cet être mystérieux.

D'abord M. Lordat (4) s'était montré beaucoup plus ex-

(1) « L'intelligence n'est pas la même chose que le principe sensible. Ce principe, qu'on appelle aussi le principe vital, et qui est la vie, ne peut être quelque chose de matériel absolument dénué de connaissance et de conscience. » (*Éclaircissements sur les sacrifices.*)

(2) *Leçons d'anthropologie,* Notions préliminaires.

(3) *Rappel des principes doctrinaux,* etc., p. 514.

(4) *Rappel des principes doctrinaux,* p. 514.

plicite; non-seulement il convertissait ce prétendu signe algébrique de Barthez en un être réellement existant, mais il n'hésitait pas à lui attribuer l'immatérialité et à en faire une seconde âme, qui, suivant ses expressions, serait comme une sorte de majordome de la première, à laquelle est réservé le rôle de la maîtresse du logis. Mais plus tard, soit pour se mettre en garde contre certaines objections, soit que lui-même il ait entrevu les difficultés inhérentes à cette hypothèse de deux âmes, placées en regard l'une de l'autre au sein d'un être unique, il a fait un pas en arrière. Pressé par la dialectique et par les objections théologiques du P. Ventura au sujet de cette paire d'esprits, dont il lui plaît d'enrichir la nature humaine, il déclare ne plus oser se servir de ce mot d'immatérialité, d'où semblent suivre l'indivisibilité et l'immortalité, qui, selon lui, ne sauraient convenir au principe vital (1). On pourrait croire qu'après l'avoir dépouillé de l'immatérialité, il va le faire matériel à la façon de Gassendi ou de Buffon; mais il évite de se prononcer, s'efforçant de louvoyer, pour ainsi dire, entre la matérialité et l'immatérialité. C'est, dit-il, une puissance qui n'est, ni un esprit pareil à celui de l'homme, ni un mécanisme pareil à celui que font connaître les physiciens, ni un système d'affinités chimiques, ni quelque impondérable, mais une cause qui n'est rien de tout cela (2). Si elle n'est rien de tout cela, qu'est-elle donc? C'est ce que M. Lordat ne juge pas à propos de nous

(1) « Je crois avoir employé le mot immatériel pour désigner une différence entre la nature de la force vitale humaine et celle de l'agrégat matériel, mais à présent je n'ose plus m'en servir, parce qu'on peut croire que l'immatérialité, l'indivisibilité et l'immortalité sont inséparables. » (*Réponses à des objections*, etc., in-8, 1854, p. 28.)

(2) *Ibid.*, p. 42.

dire. M. Malgaigne ne veut pas s'expliquer davantage sur la nature du principe vital. « L'adjoindrons-nous, dit-il, aux autres formes impondérables de la matière? Je ne veux pas aller si loin ; quelques probabilités même que présente la théorie d'une entité réelle, je ne veux pas l'affirmer, je n'ai nul besoin de l'affirmer; mais ce que j'affirme, c'est que les choses se passent dans l'économie vivante, comme si elle existait en réalité (1). » M. Jaumes, à son tour, s'enferme dans la même réserve. Après avoir si chaudement soutenu que vie et âme sont deux forces irréductibles, que la cause vitale est douée d'attributs et de facultés propres, il prétend qu'il ignore si c'est un être en soi, et affectant à son tour le scepticisme de Barthez, il se défend très-fort de faire de la métaphysique. On ne croirait pas qu'un disciple de M. Lordat ait pu écrire les lignes suivantes : « Sont-ce deux êtres en soi, ou bien y a-t-il un seul être inconcevable doué de deux vies différentes? problème insoluble et sans intérêt (2). » Quoi donc, faire de la vie et de l'âme deux forces irréductibles, n'est-ce pas en faire deux êtres en soi? n'est-ce pas précisément là le problème que M. Jaumes, et toute son école, ont la prétention de résoudre, par la dualité du dynamisme humain? L'école de Montpellier commencerait-elle à s'apercevoir qu'elle fait fausse route, et voudrait-elle préparer les voies à une sorte de transaction?

(1) *Bulletin de l'Académie de médecine*, t. XXV, p. 910. Paris, 1860.

(2) *De l'âme et du principe vital.*

Dans un écrit plus récent il s'exprime ainsi : « A quel titre la cause vitale existe-t-elle? Expérimentalement, je dois la regarder comme étant un principe d'action, un agent, et sans hésiter, je lui donne ce nom. Le mérite-t-elle, en effet, dans sa réalité ontologique? Je répète que toute notion directe et toute révélation d'en haut manquant, c'est vouloir aller au delà du possible, etc. (*Montpellier médical*, juillet 1860.)

On pourrait l'espérer à la façon dont M. Lordat lui-même rejette maintenant la dénomination d'âme pour celle de puissance. Admettez-vous donc, lui demande le P. Ventura, deux âmes en nous? Là-dessus, M. Lordat se récrie, il proteste qu'il n'admet pas deux âmes, mais seulement deux puissances de natures extrêmement diverses, associées pour coopérer ensemble et pour former une personne (1). » M. Jaumes, à la suite de M. Lordat, s'empresse d'adopter ce mot de puissance, et il déclare vouloir s'y tenir. En vérité, c'est à plaisir multiplier les équivoques. Puissance, en effet, dans le langage philosophique ordinaire, ne signifie pas quelque chose qui subsiste par soi, mais seulement la tendance d'un être à se développer en tel ou tel sens, à agir de telle ou telle façon. Chaque puissance réclame un sujet, en qui elle réside, et dont elle est la manifestation. Nous avons dit en ce sens, et nous dirons encore, sans nulle équivoque, que la vie et la pensée sont des puissances distinctes, l'une inférieure, l'autre supérieure, d'une seule et même âme. Est-ce ainsi que l'entendent M. Jaumes et M. Lordat? Reconnaissent-ils enfin que la vie et la pensée pourraient bien n'avoir qu'une seule racine? Reviendraient-ils à Stahl, ce véritable père de l'école de Montpellier? Abandonneraient-ils, enfin, la doctrine de l'alliance pour celle de l'unité? Nous n'osons pas nous en flatter; mais il ne nous semble pas douteux que ces mots équivoques ont pour but d'atténuer et de voiler ce qu'il y a de monstrueux dans cette bifurcation de l'homme, qui est le dernier mot de leur doctrine.

Telles sont les difficultés insolubles, les perplexités, les contradictions de toute sorte où se précipitent tous

(1) *Réponse à des objections*, etc.

virtualité. Aussi, quoique tous ses actes soient admirablement coordonnés, quoiqu'elle agisse avec un art merveilleux, d'après un plan et en vue d'une fin, il n'est nullement nécessaire de lui attribuer de savants calculs et une sagesse profonde.

L'ordre, il est vrai, et la finalité attestent une intelligence; mais cette intelligence n'est pas toujours dans l'être lui-même qui agit le plus évidemment en vue d'une fin; pour arriver jusqu'à elle il faut remonter à la cause suprême qui a tout ordonné. Dans le monde des êtres vivants, que d'œuvres merveilleuses accomplies sans raison, que de combinaisons savantes exécutées sans aucune science! Telles sont les industries des insectes qui nous présentent la plus parfaite finalité, et l'art le plus infaillible, avec l'instinct tout seul, sans aucune trace de liberté et d'intelligence. Voilà ce qui a échappé à Scaliger, à Stahl, à Perrault, voilà ce que Cudworth a si bien mis en lumière, dans les caractères qu'il assigne à ses natures plastiques, en opposition à l'art humain.

Ainsi l'âme, en tant que puissance vitale, préside aux mouvements admirables de la digestion, de la circulation, des sécrétions, etc., sans que jamais ces mouvements soient au risque d'être suspendus ou troublés par quelque défaut de vigilance ou de calcul, sans qu'ils exigent de sa part ces rares et difficiles connaissances, que possède fort incomplétement l'homme lui-même qui a passé sa vie à étudier le mécanisme de l'organisme humain. L'âme construit, conserve le corps, comme l'abeille fait sa cellule et son miel (1). Où en serions-nous, si la formation et le jeu de l'organisme, si la vie dépendait uni-

(1) Bayle se trompe donc quand il objecte à Sennert qui fait présider l'âme à l'organisation. « Il faut ici une cause qui ait l'idée de son

quement de notre science et de notre vigilance? Que de monstres, que d'existences subitement anéanties, que de fatales et irréparables distractions! La race entière des hommes aurait sans doute depuis longtemps disparu.

Mais si l'action vitale de l'âme est le fait de l'instinct, ce n'est pas à dire qu'elle soit toujours en dehors de la conscience. Sans doute l'âme n'aura aucune conscience de la vie, tant que le jour spirituel ne sera pas levé, tant qu'elle n'aura pas pris conscience d'elle-même. Mais du moment où elle a commencé à se connaître elle-même, elle ne peut pas, au sein de l'activité, qui est son essence, ne pas saisir son énergie vitale. Ainsi, selon nous, il n'y a pas d'autre principe de vie que l'âme elle-même qui opère instinctivement, mais qui n'opère pas toujours sans conscience, les fonctions vitales.

Sur cette question de la conscience ou de l'inconscience des phénomènes de la vie, nous rencontrons deux excès déjà signalés, l'un, celui de Stahl et de Perrault, qui tous deux font de la vie l'œuvre de l'intelligence et de la volonté; l'autre, celui de Maine de Biran

ouvrage et qui connaisse les moyens de le construire; tout cela est nécessaire à ceux qui font une montre et un vaisseau; à plus forte raison se doit-il trouver dans ce qui fait l'organisation des êtres vivants. (*Dictionnaire historique et critique*, art. SENNERT.) Il semble que M. Flourens, lui aussi, ait oublié ce caractère de l'instinct, qu'ailleurs, cependant, il a si bien décrit, lorsqu'il déclare « absolument absurde de dire que des fonctions compliquées dont l'âme n'a aucune idée sont cependant exercées par elle. » (*De l'intelligence et de la vie*, p. 98, 2e partie.) Nous ferons la même remarque sur cette objection de M. Martin, notre savant collègue à la Faculté de Rennes : « Cette hypothèse se réfute d'elle-même. L'âme aurait donc bien oublié et bien perdu en intelligence depuis l'état fœtal jusqu'à l'état adulte, car elle ignore la structure intime du corps, etc. » (*Philosophie spiritualiste de la nature*, t. II, p. 198.)

et de Jouffroy, qui tous deux, au contraire, font de la vie une chose absolument étrangère à l'âme. Veut-on attribuer à l'âme les phénomènes de la vie, à tout aussi bon droit, selon Maine de Biran, on peut lui attribuer et le mouvement de la terre, et tout ce qu'on voudra. Selon Jouffroy, « le moi se sent absolument étranger à la production des phénomènes de la vie, ils arrivent, non-seulement sans qu'il ait conscience de les engendrer, mais sans qu'il en ait la moindre connaissance et soit même averti qu'ils se produisent... Nous n'avons sur leur production aucune influence; nous ne parvenons à les connaître qu'à l'aide de la loupe ou du scalpel, comme ceux qui se produisent dans le corps des chiens et des poissons.... Pour saisir les phénomènes de la vie, il faut que nous sortions de nous, et que par des expériences détournées et difficiles sur le corps humain ou sur celui des animaux, nous rendions visible à nos sens cette vie qui n'est pas la nôtre et dont notre conscience ne nous dit rien (1). » M. Barthélemy Saint-Hilaire dit, d'après Jouffroy, que nous n'intervenons pas plus dans notre nutrition que dans celle de la plante (2). Ainsi, suivant ces philosophes, le cours de la vie serait tout aussi étranger à l'âme et à la conscience que le cours du Rhône ou de la Seine!

Nous croyons pouvoir affirmer que la vie et l'âme ne sont pas à ce point étrangers l'un à l'autre, que, même sans la loupe et le scalpel, nous en savons un peu plus sur notre vie propre que sur celle des chiens et des poissons.

Pour le prouver, nous nous servirons de deux sortes

(1) *Mémoire sur la légitimité*, etc.

(2) Préface de la traduction du *Traité de l'âme*, d'Aristote.

de preuves; d'abord de preuves indirectes, tirées des perceptions insensibles, c'est-à-dire de ces phénomènes de l'âme qui, quoique très-réels, ne laissent pas de trace au sein de la conscience; ensuite nous aurons recours à des preuves directes, puisées dans le témoignage même de la conscience.

Rien de plus téméraire, à ce qu'il nous semble, que la façon dont nos adversaires tranchent cette question si délicate de la conscience ou de l'inconscience des phénomènes de la vie. Est-ce donc chose bien facile que de marquer précisément où l'une finit et où l'autre commence?

Entre les deux degrés extrêmes de la conscience réfléchie et l'inconscience absolue, il y a une multitude de nuances diverses et de degrés intermédiaires. L'être organisé le plus infime, du moment qu'il souffre et qu'il jouit, n'est-il pas doué d'une sorte de conscience plus ou moins confuse? A mesure qu'on monte dans l'échelle des êtres, tout indique que la conscience devient plus nette et plus vive. Combien, en chacun de nous, ne varie-t-elle pas suivant l'âge, suivant les divers états de notre esprit, depuis la réflexion la plus profonde, jusqu'à la plus vague rêverie, jusqu'au mode confus et impersonnel de cette existence animale, si bien décrite par Maine de Biran, jusqu'aux confins indécis entre la veille et le sommeil? Quoi de plus faible que la première lueur de la conscience, si ce n'est la dernière? Comment dans cette zone si vaste et si incertaine, qui s'étend entre la pleine conscience et l'inconscience absolue, dans cette région du demi-jour et des demi-ténèbres, tracer une ligne assurée de démarcation entre la lumière et l'obscurité absolue? C'est par des gradations et des dégradations in-

sensibles, c'est en quelque sorte par des infiniment petits que la conscience commence et que la conscience finit. « Je crois, dit très-bien M. de Rémusat, que l'observation directe pourrait prouver que la conscience, comme élément de tout acte mental, est une qualité intensive très-variable qui peut tomber au-dessous de toute valeur appréciable, et conséquemment être comme si elle n'était pas.... C'est une loi du monde de l'expérience externe, que les faits qui s'y passent, peuvent, sans périr absolument, s'atténuer à ce point que pour nous la valeur en soit comme nulle. Tout minimum est sensiblement égal à zéro. N'en pourrait-il pas être de même dans le monde de l'expérience interne (1) ? »

C'est une grande erreur, comme l'a dit Leibniz, de croire qu'il n'y a aucune perception dans l'âme, que celles dont on s'aperçoit (2).

Lorsque nous rentrons en nous-mêmes et que nous réfléchissons sur la suite de nos pensées, nous distinguons tout à coup les traces d'une multitude d'impressions et d'idées qui, d'ordinaire, s'écoulent confuses et inaperçues. S'il y avait un microscope pour la conscience, comme pour les yeux, nous apercevrions, au dedans de nous, tout un monde d'infiniment petits. Mais n'y a-t-il pas quelque chose de contradictoire à supposer dans l'âme des sentiments et des pensées que l'âme ignore? C'est l'objection qu'adresse Arnauld à Nicole et à Dom Lami, qui avaient eu recours aux pensées imperceptibles, pour défendre contre lui l'universalité des premiers principes de la métaphysique et de la morale. Arnauld mal-

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 1er mars 1860, art. sur HAMILTON.
(2) *Nouveaux Essais*, liv. II, chap. I.

traite fort ces pensées imperceptibles (1) ; il soutient que la conscience de soi-même est essentielle à la pensée, et que des pensées auxquelles on ne pense pas ne sont qu'une chimère, *cogitationes de quibus non cogitatur*, *inane commentum* (2). Nous n'avons garde de prendre sur tous les points la défense de Nicole et de Lami contre la dialectique sévère de l'auteur des *Vraies et des fausses idées*. Arnauld démêle très-bien un certain nombre de confusions et d'équivoques en cette matière délicate des pensées imperceptibles. Mais si les pensées, auxquelles on ne pense pas, ne sont en effet qu'une chimère, ou même une contradiction, en est-il de même des pensées auxquelles on pense faiblement, des pensées auxquelles on ne prend pas garde, des pensées dont on ne se souvient pas?

A propos de ces pensées imperceptibles qu'il appelle perceptions insensibles, Leibniz, dans les *Nouveaux Essais*, s'adresse à lui-même cette objection par la bouche de Philalèthe : « Il n'est pas facile de concevoir qu'une chose puisse penser et ne pas sentir qu'elle pense. » A quoi il répond très-bien, que le moyen de sortir de la difficulté, c'est de considérer que, comme nous pensons une multitude de choses à la fois, nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont le plus distinguées (3).

Cette impossibilité où se trouve notre esprit de donner attention à toutes ses pensées est rendue sensible par une ingénieuse comparaison de Reid : « Nous semblons, dit-il, en user avec les pensées qui se présentent en foule à

(1) *Règles du bon sens*, 5e article, t. XL, des *Œuvres complètes*, édit. de Lausanne.

(2) *Dissertatio bipartita*, ibid.

(3) *Nouveaux Essais*, liv. II, chap. I, part. XIX.

notre imagination, comme un grand prince avec les courtisans qui se présentent à son lever et qui tous aspirent au bonheur d'attirer son attention. Après que ses yeux ont rapidement parcouru le cercle, il salue l'un, sourit à l'autre, adresse une courte question à un troisième, un quatrième est honoré d'une conversation particulière, le plus grand nombre sort sans avoir obtenu de marque distinguée d'attention et s'en va comme il était venu. De même dans le grand nombre de pensées qui s'offrent d'elles-mêmes à notre imagination, celles qui n'attirent point les regards de l'esprit et avec lesquelles il ne converse point, pour ainsi dire, s'écoulent avec la foule et sont bientôt oubliées; c'est comme si elles n'étaient point entrées dans notre esprit (1). »

La maxime des cartésiens, que l'âme pense toujours, n'est vraie, suivant Leibniz, qu'autant qu'on ajoute que l'âme ne s'aperçoit pas toujours de ses pensées ; sinon il faut donner raison à Locke, sinon c'en est fait de la continuité de la pensée et des idées innées.

Mais comment prouver qu'il y a des choses dans l'âme dont l'âme ne s'aperçoit pas, comment démontrer l'existence de ce qui est pour nous comme s'il n'existait pas, ou s'il n'avait pas existé ? N'y a-t-il pas là un cercle où nous sommes nécessairement enfermés ? Nous croyons qu'il y a plusieurs voies pour en sortir, c'est-à-dire, qu'il y a plusieurs manières de démontrer la réalité de ces pensées inaperçues ou perceptions insensibles, soit par la mémoire et le rappel fortuit ou volontaire des idées, soit par les effets notables qui résultent de la combinaison, de l'accumulation d'idées et d'impressions dont chacune,

(1) *Essai sur les facultés de l'esprit humain*, chapitre sur la suite de nos pensées, trad. Jouffroy, vol. IV, p. 168.

prise à part, n'aurait laissé aucune trace sensible dans la conscience.

Prenons garde de ne pas confondre, comme il arrive trop souvent en cette question, deux choses bien distinctes, la conscience et la mémoire. C'est sur la foi ou sur le défaut de la mémoire, que nous jugeons communément avoir pensé ou n'avoir pas pensé, avoir senti ou n'avoir pas senti. Dire que l'âme ne peut penser sans savoir qu'elle a pensé, c'est conclure, du défaut de la mémoire au défaut de la conscience, c'est confondre avec des perceptions des faits de mémoire et d'imagination. Affirmer que l'âme s'aperçoit de tout ce qui se passe en elle, c'est affirmer, contre toute évidence, qu'il n'y a ni défaut ni lacune dans la mémoire. Se souvient-on toujours à point de ce que l'on sait le mieux ?

Les choses même dont on se souvient, et la manière dont on s'en souvient, vont nous servir à prouver la quantité de celles dont nous ne nous souvenons pas; par les idées retrouvées, nous allons juger de la multitude des idées perdues. Rien en effet ne démontre mieux le grand nombre d'idées qui nous échappent, que le grand nombre d'idées retirées, pour ainsi dire, du néant, soit par un effort de l'attention, soit par le simple effet de l'association des idées et par des circonstances toutes fortuites. « On peut oublier bien des choses, dit Leibniz, mais on pourrait se souvenir de bien loin si on était ramené comme il faut. » Qui n'en a pas fait l'expérience, quand l'esprit est à la recherche d'une idée ou d'un fait oubliés, dont nous avons grand intérêt à nous ressouvenir? Que de choses, quand on le veut bien, on retrouve ainsi au dedans de soi qui, sans un retour attentif de l'esprit, eussent été pour nous comme si elles n'avaient jamais

existé! Si vous vous abandonnez à la rêverie, si votre esprit sommeille, pour ainsi dire, les idées, comme un flot continu et monotone, se succèdent sans le tirer de sa léthargie, sans laisser de trace sensible. Mais tout à coup, en voici une parmi elles qui réveille soudain votre attention; aussitôt, vous voyez ce que, le moment d'avant, vous n'aviez pas vu; vous ressaisissez toute une suite d'idées qui allaient se perdre à jamais dans l'oubli et le néant; d'anneau en anneau vous remontez toujours jusqu'à ce que vous teniez la chaîne tout entière. Que d'anneaux dans cette chaîne, par delà celui qui d'abord nous avait semblé le dernier! Sous ce regard attentif de l'âme repliée sur elle-même, que d'empreintes effacées qui tout à coup revivent et reprennent du relief! Sur cette scène, où d'abord l'œil n'apercevait rien, que de figures reparaissent, se meuvent et s'agitent!

Nous nous éveillons sans avoir gardé le souvenir d'aucun rêve; puis, quelques heures, ou même quelques jours après, tout à coup reviennent à notre mémoire une foule d'idées bizarres, de chimères, de drames fantastiques, dont d'abord toute trace semblait avoir entièrement disparu. Mais, alors même que rien n'éveille la mémoire, nous avons souvent des preuves certaines que la conscience n'a pas été vide. Des témoins de notre sommeil, qui ont vu nos gestes, qui ont entendu nos paroles entrecoupées, peuvent dire et attester quelles idées, quels fantômes, quelles préoccupations, quels sentiments ont agité notre esprit. Le même fait ne se présente-t-il pas, et d'une manière encore plus saillante, chez les personnes soumises à l'action de l'éther ou du chloroforme? Tous ces cas, si nombreux, où il est démontré que nous avons rêvé, bien que nous n'en gardions aucun souvenir, font

assez voir que nous pouvons penser, sentir, désirer, vouloir et avoir conscience, sans qu'il en reste aucune trace dans la mémoire. Quoi de plus fortuit que les circonstances qui ont réveillé ces sentiments et ces pensées? A quoi a-t-il donc tenu que, sans rien perdre de leur réalité, ils aient été pour nous comme si jamais ils n'avaient existé?

Non-seulement il faut admettre des perceptions insensibles, mais on se voit dans la nécessité de les multiplier à l'infini, pour peu qu'on réfléchisse sur la nature même et sur le fondement de la mémoire. Nous ne croyons pas qu'on puisse supposer, avec quelque vraisemblance, que les idées reproduites par la mémoire sont des idées qui réapparaissent dans notre esprit, ou qui s'y forment de nouveau, après en avoir complétement disparu. Comment comprendre la réapparition, ou bien la production à nouveau d'une idée ancienne, en l'absence des objets et des circonstances qui l'avaient fait naître? Comment se fait-il qu'elle sorte de notre esprit, qu'en étant sortie elle y rentre, après une absence plus ou moins prolongée? Que si elle est reproduite à nouveau par l'esprit, comment se fait-il qu'elle se présente avec un caractère d'ancienneté et comme une vieille connaissance?

Ce n'est pas assez de dire, avec Leibniz, qu'il n'y a pas d'idée qui ne laisse après elle quelque trace, il faut dire qu'en réalité il n'y a pas d'idée, du moins parmi celles que la mémoire pourra rappeler un jour, qui sorte de notre esprit. Nulle idée n'en sort, mais toute idée devient plus ou moins longtemps, ou même pour toujours, insensible, par l'affluence d'idées nouvelles, par l'attention que l'âme porte sur d'autres idées et d'autres objets, et qu'elle accorde plutôt

à ce qui la frappe actuellement qu'à ce qui l'a frappée. Telle est, à ce qu'il nous semble, l'unique raison de la possibilité de la mémoire et de l'association des idées. Se souvenir, c'est de nouveau avoir conscience de ce qui n'a pas cessé d'exister dans notre âme. Ainsi, en des couches diverses, et en des quantités innombrables, dorment, pour ainsi dire, dans le fond de notre âme, toujours liées les unes aux autres, suivant l'ordre de leur production, des idées anciennes qui demeurent insensibles, jusqu'au jour où quelque circonstance nouvelle, quelque effort d'attention, vienne les réveiller et les remettre en lumière.

Si le plus petit morceau de matière contient une infinité de parties imperceptibles, combien ne nous est-il pas plus facile de concevoir que l'âme contienne une infinité de perceptions et d'impressions insensibles !

Une seconde preuve de l'existence de perceptions insensibles se tire des effets notables et certains qu'elles produisent par leur accumulation, quoique aucune en particulier ne laisse une trace saisissable et distincte. De même que les corps imperceptibles et les mouvements insensibles dans la mécanique et dans la physique, les perceptions insensibles se démontrent par des conséquences certaines, c'est-à-dire par les impressions et les déterminations très-sensibles qui en résultent. « Comme le bruit de la mer, dit Leibniz, se compose du bruit de chaque vague en particulier, de même les grands appétits, les perceptions distinguées, les fortes et dominantes impressions dont nous nous apercevons, sont le plus souvent composés d'une infinité de petites perceptions et de petites inclinations dont on ne saurait s'apercevoir. Et c'est dans les perceptions insen-

sibles que se trouve la raison de ce qui se passe en nous, comme la raison de ce qui se passe dans les corps sensibles consiste dans les mouvements insensibles (1). »

Par ces effets des perceptions insensibles s'expliquent divers phénomènes de la vie intellectuelle et morale. C'est là qu'il faut chercher la raison de ces dispositions d'esprit, tantôt gaies, tantôt tristes, dont la cause si souvent nous échappe au sein de l'impression confuse d'un rêve, ou d'une rêverie dont la trace distincte est effacée. Combien d'impressions sourdes, de réminiscences vagues modifient et changent à notre insu l'état naturel de notre corps (2) !

Il en est de nos petites déterminations comme de nos humeurs ; elles ont leurs causes dans des impressions ou des perceptions insensibles. Si, dans un grand nombre d'écus, nous en prenons un plutôt qu'un autre, « c'est qu'aucune chose, comme dit Montaigne, ne se présente à nous où il n'y ait quelque différence, quelque légère qu'elle soit, et qu'à la vue ou à l'attouchement il y a toujours quelque choix qui nous tente et attire, quoique ce soit imperceptible (3). »

Leibniz dit la même chose : « Si je me tourne d'un côté plutôt que d'un autre, c'est bien souvent par un enchaînement de petites impressions dont je ne m'aperçois pas et qui rendent un mouvement plus malaisé qu'un autre ; et même nos coutumes et nos passions, qui ont tant d'influence dans nos délibérations, en viennent, car ces habitudes naissent peu à peu, et par conséquent sans les petites perceptions, on ne viendrait pas à ces

(1) Lettre à Réné de Montmort. Dutens, vol. II, 1re part., p. 214.
(2) Voir Roussel, *Essai sur la sensibilité*.
(3) *Essais*, liv. II, chap. XIV.

dispositions notables. » Nier ces effets dans la morale, dit-il encore, c'est imiter les gens mal instruits qui nient les corpuscules insensibles dans la physique (1).

Assurément Leibniz n'est pas le premier qui ait signalé ces faits de la conscience si réels, si importants, quoique inaperçus. Stahl les fait rentrer dans ce qu'il appelle le λόγος, Cudworth les appelle des perceptions faibles, Perrault des pensées confuses, Nicole et François Lami des pensées imperceptibles; mais nul n'a fait d'aussi profondes investigations que Leibniz dans cette obscure région de la conscience. Ne pourrait-on pas dire qu'il a introduit la considération des infiniment petits, non-seulement dans les mathématiques et dans la physique, mais dans la science de l'esprit humain.

En outre de la multiplicité, que déjà nous avons signalée, diverses causes contribuent à cet effacement qui rend nos pensées insensibles. C'est d'abord la faiblesse en elle-même des perceptions et des impressions qui, jointe à leur multiplicité, achève de les rendre confuses et indistinctes.

La répétition et l'habitude, qui en est la suite, voilà une autre cause puissante d'affaiblissement, ou même d'effacement des phénomènes au sein de la conscience. On peut, sans tomber dans l'excès de Perrault, reconnaître cette remarquable influence de l'habitude sur nos sentiments, nos actes et nos pensées. Rien, à ce qu'il semble, n'éveille plus vivement la conscience, rien n'y imprime une trace plus profonde que les efforts et les

(1) *Nouveaux Essais*, liv. II, chap. I. De même Chrysippe pensait que l'inclination ἐπίκλισις qui nous fait nous décider entre deux choses indifférentes, ἐπὶ τῶν ἀπαρσλλάκτων, plutôt pour l'une que pour l'autre, a toujours une cause.

mouvements volontaires. Cependant, au bout d'un temps plus ou moins long, par le seul effet de la répétition et de l'habitude, ils perdent leur relief, ils finissent par s'accomplir, pour ainsi dire, d'eux-mêmes et à notre insu. Une série de dégradations successives de la volonté et de la conscience les ramène à l'instinct. Cela est manifeste dans chaque art, dans chaque profession ou, mieux encore, dans l'exercice général et ordinaire de notre activité. C'est par l'habitude que nous exécutons, sans y penser, tous les mouvements nécessaires pour la locomotion. Quelle n'est pas l'inconscience de nos gestes familiers ! Si tel est le pouvoir de l'habitude, même sur ce qui implique un acte de notre volonté, combien ne sera-t-il pas plus grand encore sur tout ce qui n'est pas en nous l'œuvre d'une volonté expresse, sur les modes passifs et involontaires de la sensibilité, de l'intelligence et de la force motrice ?

A toutes ces causes s'en ajoute encore une autre, qui ne dépend ni du degré, ni du nombre, ni de la répétition des phénomènes, mais de leur nature même, c'est-à-dire de leur simplicité et de leur instantanéité. Cette cause a été parfaitement signalée par Stahl, qui n'a eu que le tort de l'exagérer, comme Perrault avait exagéré l'influence de l'habitude. S'il n'est pas vrai de dire que les phénomènes, simples, instantanés, plus ou moins en dehors des conditions de l'espace et du temps, soient aussi en dehors des conditions de la conscience et de la mémoire, il est vrai de dire qu'ils donnent plus difficilement prise au souvenir et à une claire compréhension. Ainsi, les odeurs, les saveurs, les sons eux-mêmes, quoique nous les discernions très-bien les uns des autres, quoiqu'ils nous affectent avec force, sont en général

moins facilement retenus par la mémoire que les images données par la vue et le toucher, parce qu'ils ne sont pas susceptibles d'être figurés et décomposés.

Dans un ordre de faits supérieurs, il en est de même des vues instantanées, des élans, des intuitions, des pensées rapides, *rapidæ cogitationes*, comme dit saint Augustin, des élévations de l'âme, fugitives lueurs dont il n'est pas facile de retrouver la trace. C'est dans les mystiques et dans les quiétistes qu'on trouve les plus complètes et les plus délicates analyses de ces phénomènes. Ainsi Fénelon, dans les *Maximes des saints*, oppose sans cesse aux actes discursifs et réfléchis de la méditation les actes de la contemplation, actes simples, directs, si uniformes, dit-il, qu'ils n'ont rien de marqué par où l'âme puisse les distinguer, si rapides, si momentanés, si dénués de toute réflexion, que l'âme, qui sait bien qu'elle les produit, au moment où elle les produit, n'en trouve plus la trace en elle-même. C'est, dit-il encore, l'oraison de saint Antoine, dont celui-là même qui la fait ne s'aperçoit plus.

Par toutes ces causes dont, à chaque instant, nous pouvons vérifier en nous-mêmes l'exactitude, il est hors de doute que l'âme ne s'aperçoit pas distinctement, et se souvient encore moins de toutes les choses qui se passent en elle-même, et de tous ses actes. Il y a dans l'âme comme une trame, un écoulement, une circulation continuelle de perceptions, d'impressions et même de raisonnements insensibles, au milieu desquels ne se détachent qu'en petit nombre les plus vives et les plus saillantes.

Donc, en outre de l'inconscience absolue, c'est-à-dire de la seule vraie inconscience, il y a une autre sorte d'in-

conscience, plutôt apparente que réelle, qui ne provient pas du défaut absolu, mais de la faiblesse de la conscience, jointe au défaut momentané ou définitif de la mémoire.

Ce qui prouve encore une fois la réalité de ce monde plongé dans les ténèbres, c'est la lumière, ce sont les éclairs qui, de temps à autre, pénètrent dans cette nuit, grâce à des retours subits et à des évocations de la mémoire, soit tout à fait inattendues et fortuites, soit provoquées par la réflexion.

Il n'est pas besoin d'insister longuement sur le parti que nous prétendons tirer des perceptions insensibles. S'il y a tant de choses dans l'âme, dont l'âme ne s'aperçoit pas, comment affirmer que les phénomènes de la vie ne soient pas de ce nombre, même alors qu'il serait vrai qu'on n'en découvrirait aucune trace dans la conscience? Toutes les causes d'effacement que nous venons de signaler ne semblent-elles pas se réunir, avec une énergie toute particulière pour leur ôter la distinction et les faire passer inaperçues dans le cours ordinaire et uniforme de la vie?

Ainsi, les phénomènes de la vie ont d'abord la multiplicité qui engendre la confusion et l'indistinction. Non-seulement ils sont aussi nombreux que les organes, mais aussi nombreux que les parties, que les molécules innombrables qui composent chaque organe. Le phénomène de la sécrétion n'est-il pas la résultante de la sécrétion particulière opérée par chaque molécule? Considérez encore que dans le cours régulier et normal de la vie, ces phénomènes n'offrent rien qui ne soit harmonieux, doux, équilibré; aucun d'eux ne se détache des autres, toutes leurs impressions sont faibles et confuses, donnant peu

de prise à une perception claire et distincte. Comment donc l'âme pourrait-elle les démêler les uns des autres, partager entre eux son attention et en garder le souvenir ?

Mais les phénomènes de la vie eussent-ils primitivement, et par leur nature, une vivacité plus grande, bientôt cette vivacité et cette distinction seraient affaiblies par la répétition, par la continuité, par l'habitude. En effet, si c'est une loi de notre nature, que tout sentiment, toute pensée, tout effort, s'effacent à la longue par l'habitude, où cet effet devra-t-il être plus sensible et plus manifeste qu'à l'égard des phénomènes de la vie? Ils commencent avec notre existence même, ils ne finissent qu'avec elle ; d'un bout à l'autre de sa durée, ils ne souffrent aucune interruption. Comment donc ne pas accorder que l'habitude, la continuité, la monotonie, ont dû plus ou moins effacer dans l'âme le sentiment de l'énergie vitale?

Ajoutons que les phénomènes de la vie, n'étant pas susceptibles d'être figurés, donnent moins de prise, sinon à la conscience, au moins à la mémoire, ce qui contribue encore à les faire passer inaperçus.

Enfin, ils s'accomplissent instinctivement, ils tendent infailliblement vers leur but, sans réclamer de notre part aucune intervention volontaire et réfléchie, tandis que les choses du monde extérieur se renouvellent sans cesse, et toujours attrayantes ou menaçantes tiennent continuellement l'âme sur le qui-vive, et absorbent toute son attention.

Tel est l'ensemble puissant des causes qui tendent à effacer, plus ou moins, la conscience de l'énergie vitale et des divers phénomènes qui en dépendent. Donc, quand

même il serait vrai qu'on ne peut en saisir la trace au dedans de nous, on ne serait pas en droit de conclure qu'ils sont absolument étrangers à la conscience.

Mais, quelque grand que soit cet effacement, nous croyons qu'il n'est ni complet ni absolu; nous espérons montrer que la vie n'est pas plus absente de la conscience que le sentiment et la pensée, quoiqu'elle n'y apparaisse pas avec la même distinction et la même clarté.

CHAPITRE XXIII.

Preuve directe tirée de la conscience en faveur de la puissance vivifiante de l'âme. — La vie est-elle ou n'est-elle pas étrangère à la conscience? — Leibniz et Jouffroy. — Double erreur au sujet de la perception des phénomènes de la vie et de la conscience de leur cause. — Relation entre ces deux questions. — Comment nous connaissons notre corps. — Deux modes de connaissance du corps, par le dedans et par le dehors. — Les sens internes. — Sens vital, son importance et son objet. — Continuelle information de la présence et de l'état du corps. — Distinction et vivacité des perceptions du sens vital dans certains états pathologiques. — Localisation des sensations. — Influence de la volonté sur les phénomènes de la vie. — Hygiène morale. — Conscience de la cause de la vie. — Sentiment de l'action continuelle de l'âme sur les organes. — Identité de ce sentiment et de la vie. — Sentiment que fait éprouver la paralysie. — La psychologie, science première de la vie. — La vie, puissance primitive et fondamentale de l'âme.

Voyons maintenant si, aux preuves métaphysiques, tirées de la nature de l'âme et de l'unité de l'être humain, si aux preuves psychologiques indirectes, tirées des perceptions insensibles, nous ne pouvons pas ajouter une preuve directe tirée de l'observation, c'est-à-dire, de la conscience elle-même. Est-il vrai que de tout ce continuel effort, de tout ce grand travail de la vie, rien ne retentit dans la conscience, rien n'arrive jusqu'à nous? Tel n'est pas, on se le rappelle, le sentiment de Leibniz. Dans un passage remarquable des *Nouveaux Essais*, que nous avons déjà cité, il dit : « qu'il se place quelque chose dans l'âme, qui répond à la circulation du sang et à tous les mouvements internes des viscères, dont on ne s'aperçoit

pourtant point, tout comme ceux qui habitent près d'un moulin à eau, ne s'aperçoivent pas du bruit qu'il fait (1). » Ce retentissement dans l'âme de la vie organique, lui paraît même une conséquence nécessaire de l'union de l'âme et du corps, « car, s'il y avait des impressions dans le corps, pendant le sommeil, ou pendant qu'on veille, dont l'âme ne fût point affectée du tout, il faudrait donner des limites à l'union de l'âme et du corps. » Il dit même qu'il n'y a rien dans le corps qui ne soit perçu par l'âme : *Statuo ab anima percipi quidquid in corpore fit* (2). D'où vient que nous ne nous en apercevions pas? Il donne pour raison l'habitude et l'uniformité : *Ob assuetudinem tenoremque æquabilem* (3). Leibniz est donc en une opposition absolue avec Jouffroy, et avec tous les psychologues qui prétendent que la vie, que notre propre vie, est tout aussi étrangère à la conscience que la vie d'un chien ou d'un poisson.

Entre ces deux assertions contraires où est la vérité? Les psychologues qui ont soutenu cette thèse étrange d'une séparation absolue de la conscience et de la vie, encourent, à ce qu'il nous semble, un double reproche. D'abord ils ont eu le tort de ne considérer que les perceptions qui ont lieu par les organes, sans prendre

(1) *Nouveaux Essais*, liv. II, chap. I.

(2) *Animadversiones erga quasdam Stahlii assertiones.*

(3) Le théologien philosophe le plus distingué de notre temps, le P. Gratry, pense, comme Leibniz, que c'est une erreur capitale de croire « que l'âme a conscience de tout ce qu'elle fait, qu'elle connaît, qu'elle le fait et le rapporte à elle-même. » Comme Leibniz, aussi, il entend dans la conscience le retentissement des phénomènes de la vie : « Je sens battre mon cœur physique; je sens le sourd mouvement de la vie, la course de mon sang et les soulèvements de ma poitrine; je sens tout un immense chaos de circulations, etc. » (*Connaissance de l'âme*, vol. I, p. 35.)

garde à ces autres perceptions, plus intimes, plus immédiates, et en nombre infini, que nous avons à chaque instant, des organes eux-mêmes, de leurs états divers, des changements qui s'y produisent. Ensuite, si tous n'ont pas méconnu l'activité essentielle de l'âme, ils ont eu le tort de ne pas savoir discerner l'énergie vitale elle-même, au sein du sentiment que nous avons de l'exercice continuel de cette activité sur nos organes. Sur ces deux points essentiels de la science de l'âme humaine, nous osons en appeler à une observation plus complète et plus approfondie, qui prouvera que les phénomènes de la vie ne s'accomplissent pas à notre insu, et que la cause qui les produit n'échappe pas entièrement à la conscience.

Mais si nous rapprochons ces deux faits, conscience et perception de la vie, nous ne les confondons nullement l'un avec l'autre. Nous savons que l'un est du domaine de la perception, que son objet n'est pas l'âme elle-même, mais ce qui est en dehors de l'âme, ce qui se passe dans les organes, tandis que l'autre, au contraire, est du domaine propre de la conscience, et a pour objet ce qui se passe dans l'âme elle-même. Mais, quelle que soit la différence qui les sépare, ils sont cependant, à l'égard l'un de l'autre, dans une certaine dépendance; ils se prêtent un mutuel appui, de telle sorte que l'un des deux étant donné, l'autre semble devoir suivre presque nécessairement. Supposez que la vie ait un autre principe que l'âme pensante, il résulterait en effet que tous les phénomènes de la vie, que tout ce qui se passe dans les organes, en vertu de ce principe étranger, devra être absolument, comme nos adversaires le prétendent, en dehors de la conscience, et n'arriver à la connaissance

de l'âme que par la même voie, et de la même manière, que tous les autres êtres et tous les autres phénomènes du monde extérieur.

Que si, au contraire, ce n'est pas un autre principe, mais l'âme elle-même qui possède l'énergie vitale, qui préside à tout ce qui s'accomplit dans les organes, comment, dès l'apparition de la conscience, n'en serait-elle pas directement informée, comment ne le percevrait-elle pas immédiatement, sans l'intermédiaire même de ses organes? On voit donc que ces deux questions se tiennent, et que la solution de la première doit nous préparer à une interprétation plus complète et plus exacte des phénomènes de conscience, par où nous résoudrons la seconde.

Cherchons d'abord comment nous connaissons notre propre corps. Sans doute, nous le connaissons aussi, comme les autres corps de la nature, avec les sens extérieurs, nous le voyons avec nos yeux, nous le touchons avec nos mains. Mais, en outre de cette connaissance par les yeux et par les mains, n'en avons-nous pas une autre, plus spéciale, plus intime, par laquelle, bien mieux encore que par la double sensation de la main qui touche et de toutes les parties touchées, nous distinguons notre corps de tous les autres corps de l'univers? La réponse ne semble pas devoir être douteuse pour quiconque veut bien réfléchir sur ce qu'il sait du corps et de ses organes, et sur la manière dont il le sait.

Indépendamment de cette connaissance que nous avons du corps par le dehors et par les sens extérieurs, il en est non moins certainement une autre par le dedans, et par une sorte de sens intérieur, qui nous en apprend plus sur le corps et sur nos organes, qui est plus utile à sa conservation, que tous les autres sens réunis. Pour con-

naître le corps, et même pour en discerner les principaux organes, nous n'aurions besoin, à la rigueur, ni des sens extérieurs, ni de la vue de nos semblables, ni d'un miroir pour contempler notre image. Ce ne sont, d'ailleurs, ni nos yeux, ni nos mains, ni un miroir, qui pourraient nous instruire au sujet de ces organes internes, tels que le cœur et l'estomac, dont chacun, sans aucune leçon d'anatomie, connaît au moins grossièrement l'existence et la place.

Il nous semble que la psychologie moderne a beaucoup trop oublié l'ancienne théorie des sens internes, de ces sens dont les organes ne paraissent pas au dehors, et qui ne demandent aucun objet externe actuellement présent. Descartes cependant, pour ne pas remonter plus haut, les avait conservés de l'ancienne philosophie, et leur avait fait une place dans sa théorie de l'homme. En outre des sens externes, il admet deux sens intérieurs qu'il définit de la façon suivante : « Le premier sens que je nomme intérieur comprend la faim, la soif et tous les autres appétits naturels, et il est excité dans l'âme par les mouvements des nerfs de l'estomac, du gosier et de toutes les autres parties qui servent aux fonctions naturelles par lesquelles on a de tels appétits. Le second comprend la joie, la tristesse, l'amour, la colère et toutes les autres passions, etc. (1). »

Bossuet, d'après l'école, et d'après Descartes, conserve aussi les sens intérieurs, dont il donne cette définition : « On appelle sens intérieur celui dont les organes ne paraissent pas, et qui ne demande pas un objet externe actuellement présent (2). » On range, dit-il, parmi les sens

(1) *Principes*, 4e partie.

(2) *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I.

internes la faculté qui réunit les sensations ou le sens commun, et celle qui les conserve ou l'imagination. Par là on voit qu'il en admet d'autres encore qui se rapportent sans doute plus directement aux fonctions vitales. La réalité de ce sens interne excité, suivant Descartes, par les mouvements des nerfs de l'estomac, du gosier et de toutes les autres parties qui servent aux fonctions naturelles, a été reconnue par un grand nombre de physiologistes, qui, en général, se sont plus occupés que les psychologues des rapports de l'âme avec le corps. Ils ont remarqué que, sans le secours des sens extérieurs, l'âme était constamment informée de la présence de toutes les parties du corps, de la situation et de l'état des organes. « C'est un fait, dit le docteur Gerdy, aujourd'hui reconnu, que l'homme se sent exister, non-seulement dans son intelligence, mais jusqu'à la périphérie et aux dernières limites de son corps, et qu'il apprécie même avec exactitude, par cette sensation intérieure, la situation respective des différentes parties de la surface de son corps. Aussi, dans l'obscurité de la nuit, comme à la clarté du jour, aveugle même, il porte sa main sur toutes les parties de son corps qu'il veut toucher, avec autant de précision que s'il avait au bout des doigts des yeux pour les diriger. Aussi n'a-t-on jamais vu un aveugle porter ses aliments ailleurs qu'à sa bouche; la sensation qui le guide donne aussi sûrement à son esprit la conscience de son corps, que la perception lui donne celle de son intelligence. Le moi du vulgaire est donc à la fois son corps, qu'il sent par toute la surface, et son intelligence dont il a la conscience (1). »

(1) *Physiologie des sensations et de l'intelligence*, in-8, p. 10. Paris, 1846.

M. Lélut admet une sensibilité ou un sens interne, qui comprend ce qu'il appelle des instincts viscéraux de conservation, de nutrition, de mouvement, avec les principes mécaniques et animaux d'action. Pour M. Lélut, le moi ou le fait de conscience n'est pas seulement le sentiment de la volonté et des idées, mais le sentiment physiologique de l'existence qui résulte de toutes les émotions confuses dues aux actions organiques (1).

M. Peisse, dans un mémoire malheureusement inachevé, qui est la meilleure critique, que nous connaissions, du mémoire de Jouffroy sur la légitimité de la distinction de la physiologie et de la psychologie, a aussi parfaitement fait la distinction de ces deux modes de connaissance du corps. « En outre, dit-il, de ce mode objectif de connaissance du corps où le corps est perçu comme une chose étrangère au sujet qui perçoit, il est un autre mode, en quelque sorte subjectif, où le moi aperçoit le corps dans la réciprocité de leur action et de leur réaction. Le sujet n'est plus ici simple spectateur de l'exercice des fonctions organiques, il n'est pas obligé pour les connaître de sortir de lui-même, comme on le suppose, ni de recourir à la loupe et au scalpel, comme s'il s'agissait d'un organisme autre que le sien. Lui-même il se sent l'auteur de l'action, de l'effort vital qui met les organes en jeu, comme aussi le sujet des impressions plus ou moins confuses, plus ou moins agréables ou désagréables que les organes lui renvoient, et quand son attention, pour une cause ou pour une autre, se dirige sur l'un

(1) *Physiologie de la pensée*, Recherche critique des rapports de l'esprit et de la pensée, 2 vol. in-8. Paris, 1861, Ier vol. des *Facultés de la pensée*, chap. III, p. 63.

d'eux, il discerne et localise ces diverses sensations avec une grande perspicacité (1). »

Quel nom donner à cette faculté, incontestable suivant nous, d'apercevoir et de sentir du dedans ce qui se passe dans les organes? M. Peisse la nomme moi vital; mais cette expression a quelque chose d'équivoque, parce qu'elle semble confondre, ce que l'âme ne fait qu'apercevoir, ou causer dans les organes, avec ce qui est dans l'âme elle-même. Nous préférons l'ancienne expression de sens interne qui, en même temps qu'elle marque l'opposition avec les sens extérieurs, ne permet pas une pareille confusion. Mais comme plusieurs auteurs, tels qu'Aristote, Descartes, Bossuet, ont admis divers autres sens internes, soit pour la réunion, soit pour la conservation des sensations, soit pour la joie et la douleur, nous désignerons celui-ci sous le nom de sens interne de la vie (2).

Quelle n'est pas, dans l'existence de l'homme, l'importance de ce sens interne de la vie, qui tient une si petite place, ou qui même est totalement absent dans les classifications de tant de psychologues! Si les sens extérieurs importent pour notre salut, combien plus encore, suivant la remarque de M. Lemoine, nous importait-il qu'il y eût un sens pour veiller au dedans, un sens pour nous avertir, non pas seulement d'un danger et d'un mal possibles, encore plus ou moins éloignés, comme font les sens extérieurs, mais d'un mal et d'un danger situés à la

(1) *Rapports du physique et du moral.* Liberté de penser, n° du 15 mai 1848.

(2) M. Lemoine, dans un article de la *Revue Européenne* du 15 novembre 1859, intitulé *Apologie des sens, par un Spiritualiste,* insiste sur ce sens de la vie et en démontre la réalité et l'importance par des observations et des analyses que nous avons mises à profit.

racine même de notre existence, et qu'il faut immédiatement conjurer sous peine de mort.

Suivant l'état du corps, suivant le degré d'attention que nous leur donnons, ces perceptions du sens interne de la vie sont confuses ou distinctes. Elles sont confuses quand tout va bien dans le corps, quand tout suit la marche accoutumée, quand les fonctions de la vie s'accomplissent régulièrement. Mais, même dans l'état de santé, si elles ne se distinguent que difficilement les unes des autres et ne produisent, chacune en particulier, aucun effet appréciable, toutes réunies produisent dans l'âme un effet sensible, qui est le sentiment du bien-être ou de la santé, que fait surtout ressortir le contraste avec l'état de malaise et de maladie.

Tel est ce sens interne de la vie qui continuellement, comme par une sorte de toucher intérieur, avertit l'âme qu'elle est unie à un corps. L'âme se sait toujours pourvue d'un corps, et non pas seulement de temps à autre, à certaines occasions, quand, par exemple, nous nous voyons avec nos yeux, quand nous nous touchons avec nos mains, quand nous éprouvons un choc, ou que quelque dérangement a lieu dans notre organisme. Dans l'immobilité, comme dans le mouvement, dans l'exercice de la pensée, comme dans celui des forces musculaires, quand nous résolvons un problème, comme quand nous soulevons un fardeau, sans cesse nous sommes informés, non-seulement de la présence, mais de l'état de notre corps. Cette perception de la présence actuelle du corps, avec le sentiment qui la suit, se retrouve au fond de toutes nos pensées et de tous nos sentiments ; c'est un élément essentiel du moi et de la conscience.

D'ailleurs ces perceptions et ces impressions qui, dans

l'état ordinaire, sont plus ou moins faibles et confuses, deviennent tout à coup vives et distinctes, quand les fonctions organiques sont troublées, quand il y a surexcitation de la force vitale sur tel ou tel point de l'organisme. Barthez lui-même, comme on le voit dans l'exposition de sa doctrine par M. Lordat, inclinait à croire que la sensation de conscience, suivant son expression, vient se joindre à la sensation vitale, quand cette dernière est à un haut degré, quoiqu'il ruine par là un de ses principaux arguments en faveur de la séparation du principe vital d'avec l'âme pensante (1).

Bichat aussi n'admet, à ce point de vue, qu'une différence de degré entre ses deux vies. « Chaque jour, dit-il, l'inflammation, en exaltant dans une partie la sensibilité organique, la transforme en sensibilité animale. Ainsi les cartilages, les membranes séreuses, etc., qui, dans l'état ordinaire, n'ont que l'obscur sentiment nécessaire à leur nutrition, se pénètrent alors d'une sensibilité animale, souvent plus vive que celle des organes auxquels elle est naturelle. Pourquoi? Parce que le propre de l'inflammation est d'accumuler les forces dans une partie, et que cette accumulation suffit pour changer le mode de la sensibilité organique, qui ne diffère de l'animale que par sa moindre proportion. D'après toutes ces considérations, il est évident que la distinction établie ci-dessus dans la faculté de sentir porte, non sur sa nature, qui est partout la même, mais sur les modifications diverses dont elle est susceptible. Cette faculté est commune à tous les organes, tous en sont pénétrés, aucun n'est insensible, elle forme leur véritable caractère

(1) *Exposition de la doctrine médicale de Barthez*, in-8. Paris, 1818, p. 143.

vital; mais plus ou moins répartie abondamment dans chacun, elle donne un mode d'existence différent; aucun n'en jouit dans la même proportion (1). » Muller, à propos des sensations de la vie organique, dit aussi, que ces sensations faibles, obscures, non circonscrites dans les parties auxquelles le nerf grand sympathique se distribue, deviennent plus nettes et plus précises quand les irritations ont de l'intensité (2).

Il n'y a pas une fonction, pas un organe, pas un point de l'organisme vivant qui, dans certains états pathologiques, ne puisse devenir l'objet d'une perception distincte et ne nous renvoie des sensations d'une nature spéciale. « Il n'y a pas de partie, dit M. Flourens, absolument insensible dans le corps vivant. La sensibilité est partout, et dans les parties mêmes où habituellement elle est le plus obscure. Il suffit d'un degré d'inflammation ou d'irritation donné pour la faire passer aussitôt de l'état latent et caché à l'état patent et manifeste (3). »

Loin que la vie organique soit étrangère à la conscience, c'est une source continuelle de perceptions, d'émotions, de désirs de toute sorte et des dispositions morales les plus diverses. L'attention de l'âme, éveillée par la surexcitation ou le trouble de quelque fonction, éclaire soudainement l'existence d'une foule de phénomènes organiques auxquels, le moment d'avant, nous ne prenions pas garde. Qui ne sait que de changements d'état, que de nuances du mieux et du pire, le malade découvre dans

(1) *De la vie et de la mort*, art. 7. Différences générales des deux vies par rapport aux forces vitales.

(2) *Manuel de physiologie*, traduit par Jourdan, t. II, chap. v. Des lois de l'action et de la propagation dans le nerf grand sympathique.

(3) Note sur la sensibilité de la dure-mère, des ligaments et du périoste. (*Acad. des sciences*, 18 avril 1857.)

l'organe affecté, sur lequel se concentre toute son attention? Quelquefois cette préoccupation exclusive et profonde, cette vigilance inquiète, et l'interprétation qu'il donne aux phénomènes, sont pour lui un véritable tourment et la plus grande partie de son mal. C'est un spectacle, dit le docteur Foissac, curieux et pénible à la fois, d'entendre l'hypochondriaque faire le récit de ses mille sensations et de ses souffrances sans nom. On dirait qu'armé d'un verre grossissant, il suit toutes les opérations de la vie, crée un mécanisme spécial des fonctions et dissèque chaque fibre de son organisme (1). Enfin il y a certains individus qui, même hors le cas de maladie, semblent mieux prédisposés que d'autres à la perception de ces impressions confuses de la vie. Ce fait n'a pas échappé à Maine de Biran, quoiqu'il ait voulu séparer la vie de l'âme de la vie du corps. « Il est, dit-il, des hommes d'une certaine organisation ou tempérament, qui se trouvent sans cesse ramenés au dedans d'eux-mêmes, par des impressions affectives d'un ordre particulier assez vives pour attirer l'attention de l'âme. De tels hommes entendent, pour ainsi dire, crier les ressorts de leur machine ; ils les sentent se monter ou se détendre, tandis que les idées se succèdent, s'arrêtent et semblent se mouvoir du même branle (2). »

Parmi tous nos organes, ce sont ceux de la nutrition dont les fonctions semblent le plus échapper à la connaissance de l'âme; cependant M. Lélut pense qu'en certaines occasions, le moi averti de leur activité par le trouble et par la souffrance, rapporte cette sensation insolite à un point de l'économie animale qu'il avait

(1) *Hygiène philosophique de l'âme*, in-8, p. 346. Paris, 1860.
(2) *Rapports du physique et du moral.*

ignoré jusque-là. « Ici, dit-il, le moi est éveillé par suite d'un rapport nouveau entre son activité et celle de ses organes, dans d'autres cas, il reste sourd aux impressions des organes mêmes avec lesquels il est habituellement en commerce intime, c'est-à-dire aux impressions des sens proprement dits (1). » Que d'exemples remarquables, dans certains cas de magnétisme ou d'hypnotisme, de la lucidité de ce sens de la vie à l'égard de telle ou telle partie de l'organisme !

Mais rien ne prouve mieux cette connaissance, pour ainsi dire intérieure du corps, que le fait de la localisation des sensations. Chacun ne localise-t-il pas ses sensations, avec un certain degré de précision, dans telle ou telle partie de l'organisme ? Ressentons-nous une vive douleur dans le corps, nous la rapportons sans hésiter à l'organe qui en est le siége, à la tête, au cœur, à l'estomac. La première chose que demande le médecin au malade le plus ignorant, à l'enfant lui-même, c'est de lui indiquer l'endroit où il souffre. Ainsi nous savons que nous avons un cœur, un estomac et d'autres organes essentiels, sans avoir été à un amphithéâtre, sans avoir assisté à des dissections. Enfin Kant, et après lui Maine de Biran, ont remarqué que la distinction du droit et du gauche, nécessaire à l'homme pour s'orienter dans l'espace, provient d'un sentiment naturel et primitif de deux moitiés symétriques de notre corps, qui ne manque à personne, sans le secours d'aucune leçon ni d'aucun maître.

L'âme a donc une certaine connaissance naturelle de son corps et de ses principaux organes. Cette connaissance n'est pas, il est vrai, celle que Stahl et Perrault

(1) *Physiologie de la pensée*, vol. I, p. 77.

ont imaginée; elle n'embrasse pas tous les détails, tous les rapports de moyen à fin. C'est une connaissance qui n'a rien de scientifique, qui ne dispense ni de l'étude de l'anatomie, ni du secours d'un médecin. Mais quoique vague et confuse, quoique bornée aux parties principales de l'organisation, elle n'en est pas moins suffisante pour les besoins de la vie animale, et surtout pour la réfutation de ceux qui condamnent l'âme à une ignorance absolue des phénomènes de la vie (1).

Pas plus qu'ils ne s'accomplissent entièrement à notre insu, pas plus les phénomènes de la vie ne sont entièrement en dehors de l'influence de l'intelligence et de la volonté. Que de mouvements assujettis aux pensées de l'âme, et combien n'est pas merveilleux l'empire de la volonté sur le corps tout entier ! Mais il s'agit seulement de montrer ici l'influence de nos pensées et des divers états de l'âme, sur des phénomènes et des fonctions qui ne dépendent pas directement de la volonté. Qui ne sait à quel degré on peut aviver ou affaiblir le sentiment de la vie, en un point quelconque de l'organisme, selon que l'on refuse ou que l'on accorde son attention aux impressions dont il est le siége? Une détermination volontaire et forte amortit les douleurs locales, et même détermine des modifications physiologiques dans les parties souffrantes. L'attention, dit quelque part Cabanis, malgré ses tendances au matérialisme, modifie directement l'état des organes.

La santé, et en conséquence la vie, jusqu'à un certain point, dépend de nous. L'énergie morale n'est-elle pas,

(1) Voir, sur cette connaissance primitive des organes, l'article de M. Lemoine que déjà nous avons cité dans la *Revue européenne* du 15 août 1859.

en plus d'une circonstance, chacun le sait, le meilleur remède contre la maladie et la mort? On voit les épidémies prendre de préférence leurs victimes parmi ceux qui tremblent et se cachent, et épargner les hommes courageux qui les bravent, par amour de la science, ou de l'humanité. Gœthe raconte, dans une de ses lettres, qu'au milieu d'une épidémie de fièvre putride, exposé à une contagion inévitable, il parvint à s'y soustraire par la seule action d'une volonté ferme. On ne saurait, dit-il, croire combien la volonté a de puissance en des cas pareils; elle se répand, pour ainsi parler, dans tout le corps, et le met dans un état d'activité qui repousse toutes les influences nuisibles. La crainte est un état de faiblesse indolente qui nous livre sans défense aux attaques victorieuses de l'ennemi.

Jusqu'où ne s'étend pas l'influence de l'âme, constatée par des faits manifestes et des observations de tous les jours, sur ces fonctions organiques qu'on veut soustraire d'une manière absolue à son empire? En certaines circonstances, l'âme exerce une influence manifeste sur la circulation du sang. La crainte, l'émotion, le réveil subit des passions font battre le cœur avec plus de vivacité, avec plus d'énergie. La coloration sanguine de la face trahit ce qui se passe dans l'âme des individus doués d'une vive sensibilité. Le chagrin fait couler des pleurs, la vue d'un mets délicat fait jaillir la salive, la peur accélère l'exhalation intestinale, l'anxiété morale produit la transpiration du front et des aisselles, le chagrin épuise les constitutions les plus robustes, la jalousie peut jeter dans le marasme, la digestion est suspendue et troublée par une vive impression morale, la colère allume à la peau une chaleur brûlante, le sommeil disparaît par

l'excès de la joie, par l'appréhension d'un danger, certains objets, certaines pensées excitent les organes génitaux. Ainsi, l'âme a de l'empire sur la circulation, sur l'assimilation, sur la nutrition, sur la calorification, sur le sommeil, sur l'acte de la génération, en un mot, sur toutes les fonctions vitales (1). Entre le mauvais état de l'âme, comme tant de médecins et de physiologistes l'ont observé, et le mauvais état du corps, entre l'état psychologique morbide et l'état organique morbide, il y a une étroite relation. Ce n'est pas seulement le corps, comme le dit Platon, qui, par sa bonne constitution, fortifie l'âme, mais c'est l'âme bien réglée qui, par son autorité, maintient le corps en bonne santé (2).

Il y a quelque chose de vrai dans ce paradoxe, qu'on meurt quand on veut. On se soutient mieux dans la vie, on offre, pour ainsi dire, une plus grande force de résistance à certaines causes de destruction, quand on poursuit un but avec une volonté énergique, ou bien quand on a un motif puissant de vivre. Voyez cet homme qui, après une vie laborieuse, se retire des affaires pour jouir enfin d'un repos, auquel depuis longtemps il aspirait; s'il demeure dans l'oisiveté, s'il ne sait pas donner un nouveau but à son activité, se créer, pour ainsi dire, un nouveau motif de vivre, au bout de quelque temps, dans un âge encore peu avancé, il languit et il meurt. Mais, au contraire, que d'exemples de toute sorte, dans les plus humbles comme dans les plus hautes fortunes, prouvent qu'une âme forte, suivant une parole de Bossuet, est maîtresse du corps qu'elle anime!

(1) *Dictionnaire des sciences médicales*, article sur le système nerveux.

(2) *République*, liv. III.

De là une médecine, une hygiène morale, c'est-à-dire une science de combattre ou de prévenir les maladies, par une sage direction des forces de l'intelligence et de la volonté. On trouve les plus décisifs exemples de cette influence de l'âme sur le corps, comme aussi les meilleurs préceptes sur la manière dont nous devons l'exercer, dans l'ouvrage remarquable du docteur Feuchtersleben (1). Le docteur Feuchtersleben définit l'hygiène morale : la science de mettre en usage le pouvoir que possède l'âme de préserver par son action la santé du corps; il montre qu'au moyen de l'âme, l'homme peut agir sur les maladies et exercer un pouvoir, au moins indirect, sur la vie et sur la mort. La vie, d'ailleurs, selon lui, est le travail de la volonté qui tend à soumettre les forces extérieures, et par ses conquêtes sans fin, à changer l'état de l'individu, sans modifier son essence.

Encore une fois, on aura beau faire aussi étroite que possible l'alliance entre deux principes divers, on n'expliquera pas cette unité de la vie et de la pensée, ce retentissement immédiat et réciproque de l'une dans l'autre. Ainsi donc, ni l'âme n'est dans une ignorance absolue, ni elle n'est dans une impuissance absolue à l'égard des phénomènes de la vie. Allons maintenant plus avant, élevons-nous des phénomènes de la vie à leur cause; voyons si cette cause elle-même n'est pas une puissance de l'âme, et si réellement la conscience n'en a aucun sentiment.

Nous avons dit que l'âme a la perception des phéno-

(1) *Hygiène de l'âme,* traduit de l'allemand sur la vingtième édition, par le docteur Schlesinger-Rahier, avec une Introduction, par M. Delondre. Paris, 1860, in-12.

mènes de la vie qui se passent dans les organes, nous disons maintenant qu'elle a la conscience de la cause de la vie, parce que cette cause fait partie d'elle-même, ou pour mieux dire, parce que cette cause est elle-même. Quand nous disons que nous allons faire voir dans la conscience la cause de la vie, ou l'énergie vitale, nous ne voudrions pas qu'on pût nous soupçonner, un seul instant, d'avoir la présomption de tenir en main quelque révélation inattendue, d'avoir le secret de quelque grande découverte psychologique ou physiologique. Il s'agit seulement d'appeler l'attention sur ce que tout le monde sait aussi bien que nous, et de démêler, ce qu'on a eu le tort de laisser confondu dans le sentiment général de notre activité, à savoir le fait même de l'énergie vitale.

A quel signe donc prétendons-nous reconnaître, au dedans de nous, la présence et l'efficace de la cause de la vie? A nul autre qu'à cette action continue, à cet effort sans relâche de l'âme contre les organes, que déjà nous avons signalé comme inhérent à son essence même. L'âme, avons-nous dit, ne nous est connue que comme principe d'activité, ou, ce qui revient au même, comme force. Puis recherchant, parmi les modes divers de son activité, quel est celui dont elle ne se sépare pas, quel est celui qui lui est essentiel, nous l'avons trouvé dans l'énergie motrice. La tension de l'âme contre les organes, l'effort immanent, voilà, avec la perception intime du corps, ce qui est toujours présent à la conscience, du moment que la conscience est éveillée, voilà le sentiment fondamental de notre être. Il ne nous paraît pas possible de nier que l'observation psychologique aille jusque-là.

Mais comment prouverons-nous que le principe de la vie soit précisément cet effort, et ne soit pas autre chose?

Nous le prouverons en rappelant ce qu'est la vie, d'après les phénomènes par lesquels elle se manifeste, d'après toutes les définitions, d'ailleurs si diverses, des physiologistes. La vie est une cause, un énormon, un *nisus formativus*, une force agissant sur toutes les molécules du corps, pour les disposer d'après un certain plan, pour les soustraire à l'action dissolvante des lois générales de la nature morte.

Voilà ce que nous dit la physiologie; et voici que, d'un autre côté, la conscience nous découvre, au dedans de nous, dans l'âme elle-même, un effort permanent, une continuelle action sur tous les organes. Comment ne pas identifier cette énergie motrice de l'âme, dont nous avons conscience, avec cette autre énergie motrice dans laquelle, selon la physiologie, consiste la vie? L'âme est un principe de mouvement, et tous les phénomènes de la vie ne sont que des mouvements dans les organes. Comment les attribuer à un autre principe qu'à cette âme elle-même qui meut continuellement le corps, comme la conscience l'atteste?

Il en est d'ailleurs de ce sentiment de l'effort, comme de la perception de ce qui se passe dans les organes, comme du sens interne de la vie. Plus ou moins confus, à cause de la continuité et de la monotonie, quand tout marche suivant le cours ordinaire, il devient, lui aussi, tout à coup distinct, à l'endroit de telle ou telle fonction vitale surexcitée, ou bien encore il nous laisse le sentiment d'une lacune manifeste dans sa continuité et son universalité, en cessant d'agir sur quelque point paralysé de notre organisme. Rien, en effet, ne fait mieux ressortir la conscience continue de l'énergie vitale que le sentiment, pour ainsi dire, en sens inverse que nous

éprouvons, quand, par une cause quelconque, par une paralysie, ou même par un simple engourdissement, cet effort se trouve tout à coup impuissant à l'égard de certaines parties de l'organisme. Un membre, en effet, est-il paralysé, à l'instant, il cesse d'être aperçu par le moi comme sien, à l'instant il se fait, pour ainsi dire, un vide très-vivement senti, au sein de cette énergie vitale que l'âme exerce sur toutes les parties de l'organisme. Ainsi, le sentiment contraire que nous éprouvons, quand cette puissance vient à cesser d'agir sur un point quelconque, achève de confirmer qu'elle n'échappe pas à la conscience. Rien ne nous fait mieux apercevoir qu'elle était bien réellement sentie que ce que nous éprouvons, quand elle ne l'est plus. « Cette sensation, dit M. Peisse, est comme une lacune, un déchet, que subit le sentiment universel de la vie corporelle. Elle prouve que l'état de ce membre était très-réellement, quoique très-obscurément senti, et constituait un élément partiel du sentiment général de la vie. Ainsi en arrive-t-il d'un bruit continu, monotone, qui cesse d'être perçu, quoiqu'il soit toujours entendu. En effet, vient-il à cesser brusquement, tout aussitôt on s'aperçoit qu'il n'a plus lieu, et il fait pour ainsi dire défaut à notre oreille (1). »

La perception intérieure des fonctions organiques, la conscience de l'action de l'âme qui les produit, embrassent donc une foule de petites perceptions, une foule de détails, un monde de faits et d'impressions qui nous échappent, dans l'état ordinaire, à cause de la multiplicité, de la continuité, de la monotonie ou des distractions du dehors, mais qui deviennent sensibles et

(1) Édition de Cabanis, *Rapports du physique et du moral*, Notes, p. 108.

distincts, soit par le défaut, soit par l'excès, soit par une observation plus attentive de ce que notre âme perçoit, et de ce qu'elle éprouve dans ses rapports avec le corps. Ce sont ces faits, ces impressions, dont l'ensemble constitue la vie physiologique, qui est toujours présente à la conscience, qui est, pour ainsi dire, le fond invariable sur lequel repose et se dessine la vie intellectuelle et morale.

De même que nous n'aurions aucune idée de la cause, malgré toutes les successions de phénomènes qui s'opèrent sous nos yeux dans l'univers, si d'abord nous n'avions puisé cette idée au dedans de nous; de même, malgré toutes les dissections et toutes les vivisections, nous n'aurions absolument aucune idée de la vie, sans la conscience qui d'abord nous la donne.

Nous sommes ici encore de l'avis de M. Peisse : « Les yeux, les mains, le scalpel, ne peuvent, en dernière analyse, faire que de l'anatomie. Ils ne connaissent et ne peuvent connaître que les conditions matérielles, mécaniques, instrumentales, des fonctions vitales; la vie même leur échappe. La vie en elle-même ne peut être connue objectivement, elle ne peut l'être que subjectivement, car elle est essentiellement force, activité, sentiment, toutes qualités qui ne se révèlent, de même qu'elles n'appartiennent qu'au principe actif et vivant qui est moi. Loin donc de prétendre que l'exercice de la vie physiologique n'est pas révélé à la conscience, il faudrait dire que cette vie n'est véritablement connue que dans et par la conscience (1). »

Telle est donc la preuve directe de l'identité de l'âme et de la vie qui, suivant nous, vient s'ajouter aux preu-

(1) *Mémoire sur les rapports du physique et du moral.*

ves indirectes que déjà nous avons données. Voilà d'après, Leibniz, ce qui répond dans l'âme à ce qui se passe dans les organes; voilà ce que Condillac, dans le *Traité des sensations*, appelle le sentiment fondamental de sa statue (1); voilà ce que Maine de Biran appelle très-bien le sens de l'effort immanent ou de l'existence sensitive (2), tout en voulant enlever cette existence sensitive au sujet sentant.

Ainsi, l'observation externe ne nous apprend rien de la vie, bien loin que, comme le prétend Jouffroy, el le puisse seule nous la révéler. Tout comme elle est la science première de la force, la psychologie est aussi la science première de la vie. Faire la vie étrangère à l'âme, pour la convertir en je ne sais quelle entité, plus chimérique que toutes celles de la scholastique, c'est aller, non-seulement contre toutes les règles de l'induction, mais aussi contre le témoignage de la conscience.

Tout donc nous conduit à cette conclusion, que la vie n'est pas un être à part, mais une puissance de l'âme, comme la sensibilité ou l'intelligence. Elle est inférieure sans doute par la dignité, mais elle est la base de toutes les autres, elle est la puissance primitive et fondamentale sur laquelle toutes les autres sont entées. L'âme peut être sans la pensée, elle ne peut pas être sans la vie; la vie peut se séparer de la pensée, mais non pas la pensée de la vie. L'âme est donc essentiellement vivifiante; l'âme, comme dit Platon dans le *Phédon*, apporte partout la vie avec elle.

Telle est la double démonstration psychologique, tirée des perceptions insensibles et du témoignage direct

(1) Chap. I et II de la seconde partie.
(2) Introduction aux *Essais d'anthropologie*, édit. de M. Naville.

de la conscience, que nous opposons à ceux qui veulent mettre la vie en dehors de l'âme, et placer le corps sous le gouvernement d'un autre principe. On a dit de Dieu : *Deus unus aut nullus;* nous dirons de l'âme avec non moins de vérité : *Animus unus aut nullus.*

CHAPITRE XXIV.

Diverses objections contre l'animisme. — L'*Intelligence et la Vie* de M. Flourens. — Sa méthode et ses expériences. — De la diversité des organes peut-on conclure à la diversité des principes? — *Insénescence du sens intime* de M. Lordat. — Est-il vrai qu'il n'y ait de vieillesse que pour le principe vital et point pour le sens intime? — Influence universellement reconnue du dépérissement des organes sur l'intelligence. — Est-il vrai qu'il n'y ait hérédité que des qualités vitales, et non des qualités intellectuelles et morales? — Preuves d'une hérédité intellectuelle et morale. — Les phénomènes de la vie sont-ils complets dès l'origine, et ceux de l'esprit seuls perfectibles? — La persistance de certaines propriétés vitales, après la mort, est-elle favorable ou contraire à l'hypothèse d'un principe vital séparé de l'âme et des organes? — Changements à introduire dans la psychologie et la morale, par suite de la restitution de la puissance vitale à l'âme pensante.

Il faut répondre encore à un certain nombre d'objections qui n'ont pas trouvé place, jusqu'à présent, dans le cours de cette discussion. Devons-nous compter parmi les adversaires ou les partisans de l'unité de la forme, un des plus célèbres physiologistes de notre temps, l'auteur de l'ouvrage sur l'*Intelligence et la Vie*? Cet ouvrage contient-il, comme on semble le croire à Montpellier, une démonstration expérimentale en faveur du double dynamisme? M. Flourens a-t-il voulu faire de la vie deux êtres à part, en face l'un de l'autre, ou bien n'a-t-il distingué que les organes, sans séparer les principes?

La psychologie physiologique de M. Flourens, et la méthode qu'il emploie pour distinguer expérimentalement, comme il le dit, nos facultés les unes des autres,

laissent bien des doutes dans notre esprit. Nous ne nions pas que cette méthode ne conduise à des découvertes en physiologie, mais nous croyons que la psychologie ne peut pas en espérer beaucoup de lumières. Quelle voie détournée et périlleuse pour arriver à la connaissance de l'homme intellectuel et moral ! ! Quand même tous ces animaux vivants, mis à la torture, donneraient des réponses identiques parfaitement nettes et précises, comment conclure avec certitude de ce qu'on a expérimenté sur leur cerveau découpé par tranches, à ce qui se passe dans le cerveau vivant de l'homme sur lequel, grâce à Dieu, il n'est pas permis d'expérimenter ?

Que nous apprendront, non-seulement sur la volonté en elle-même, mais sur l'organe qui lui est propre, des expériences sur le cerveau d'un coq ou d'un lapin ? Y a-t-il donc dans ce coq et ce lapin une volonté semblable à celle de l'homme ? Malgré les plus subtiles expériences et les plus spécieuses analogies, la conscience demeure la voie la plus directe et la plus sûre, sinon la seule, pour la connaissance de nous-mêmes et pour la distinction de nos facultés.

Mais ne nous arrêtons qu'à ce qui concerne la séparation, c'est le mot dont se sert M. Flourens, de la vie et de l'intelligence.

« Le point capital, dit-il dans la Préface, de toutes mes expériences sur le système nerveux est la séparation de la vie d'avec l'intelligence et de toutes les propriétés vitales d'avec les propriétés intellectuelles. Si M. Flourens, par ce mot de séparation, a réellement entendu une distinction d'être et de substance, et non pas seulement une distinction de puissances et d'organes, ne craignons pas d'affirmer qu'il est loin d'avoir prouvé ce qu'il se proposait de dé-

montrer, et que cette conclusion dépasse singulièrement la portée de sa méthode et de ses expériences. Voici comment lui-même expose sa méthode : « Je sépare les propriétés par les organes. J'appelle propriété distincte toute propriété qui réside dans un organe distinct. Je dis l'intelligence distincte de la vie, parce que l'intelligence réside dans un organe où ne réside pas la vie, et réciproquement la vie dans un organe où ne réside pas l'intelligence, parce que je puis ôter l'organe de l'intelligence, et l'intelligence par conséquent, sans toucher à la vie, sans ôter la vie, en laissant la vie tout entière (1). »

Voici maintenant ses expériences. Il divise l'encéphale en quatre parties principales, dont deux seulement sont à considérer pour la distinction de l'intelligence et de la vie, la moelle allongée, siége du principe premier du mécanisme respiratoire et les lobes ou hémisphères cérébraux, siége des perceptions et des volitions, c'est-à-dire de l'intelligence. Il croit avoir réussi à déterminer dans la moelle allongée, à une ligne près, le point qu'il appelle nœud vital, où réside le premier moteur du mécanisme respiratoire, c'est-à-dire la vie. Si l'on coupe transversalement la moelle allongée sur le nœud vital, la vie, selon M. Flourens, cesse à l'instant. Même expérience sur les hémisphères du cerveau ; si on enlève sur un animal un seul hémisphère, l'intelligence subsiste encore. Mais si on enlève les deux à la fois, l'animal ainsi mutilé perd tous les sens, il ne voit plus, il n'entend plus ; il ne sait plus ni se défendre, ni s'abriter, ni manger, ni fuir, en un mot, il perd toute l'intelligence, tandis qu'il conserve la vie.

Ainsi M. Flourens pense-t-il avoir résolu par l'expé-

(1) Préface.

rience la question de l'union, dans une même âme, de l'intelligence et de la vie, ou de leur existence comme principes séparés. L'intelligence réside dans un organe et la vie dans un autre ; on peut ôter l'organe de l'intelligence, et l'intelligence avec lui, sans que la vie en soit altérée, affectée, compromise. Il y a donc entre la vie et l'intelligence, suivant M. Flourens, une séparation complète, rendue visible par l'expérience.

Sans contester, en aucune façon, l'exactitude de ces expériences, nous nous permettrons de contester les conclusions que M. Flourens semble vouloir en tirer. La distinction des organes est sans doute une preuve excellente et sensible de la distinction des modes divers d'action d'un même principe, mais non de la diversité des principes eux-mêmes. Si la diversité des organes supposait la diversité des principes, ce ne serait pas assez de deux âmes ou de deux principes dans l'homme, il en faudrait tout autant qu'il y a d'organes susceptibles d'agir séparément les uns des autres.

Je perds la vue avec l'œil, tandis que l'ouïe subsiste dans son intégrité, ou bien je perds l'ouïe avec l'oreille, tandis que la vue demeure intacte, est-ce à dire qu'il y ait là deux principes d'action absolument séparés, une âme pour la vue et une autre âme pour l'oreille ?

Avec M. Flourens, nous admettons que les facultés et les propriétés se séparent par les organes, que chaque fait qui réside dans un organe à part est un fait distinct, mais non qu'il ait un principe particulier. Mais veut-on légitimement conclure de la diversité des actes et des organes à la diversité des principes, il faudrait avoir préalablement démontré, ce que M. Flourens n'a pas fait, à ce que nous sachions, qu'une seule et même cause ne peut diversement

agir par des organes divers. D'ailleurs, si la vie subsiste sans l'intelligence, voyons-nous que l'intelligence, de son côté, subsiste sans la vie? Donc l'indépendance n'est nullement réciproque, et la séparation est loin d'être aussi complète que le prétend M. Flourens.

En définitive, si l'on nous demandait quelle est l'opinion de M. Flourens sur la nature de la vie et sur ses rapports avec l'âme, nous serions dans un grand embarras. Il est impossible de le ranger avec les organiciens, car il se prononce hautement en faveur de l'unité du principe de la vie. « Quel qu'il puisse être, dit-il, il est essentiellement un, il y a une force générale dont toutes les forces particulières ne sont que des expressions diverses, des modes. » Il loue Barthez de l'avoir parfaitement vu (1). Ajoutez ce qu'il dit de la séparation expérimentalement démontrée de l'intelligence et de la vie, et il paraîtra hors de doute que M. Flourens est d'accord avec l'école de Montpellier. Il n'en est rien cependant; car voici qu'à une autre page Barthez est fort maltraité : « Barthez est tombé, par rapport à son principe vital, dans la même faute que les anciens par rapport à leurs prétendues forces, je veux dire dans la personnification d'un mot (2).»

M. Flourens est-il donc animiste? Il semble qu'il ne reste pas d'autre parti. Cependant nous le voyons tout aussi opposé à Stahl qu'à Barthez. Il dit en parlant de Bordeu : « Il prouve facilement que l'âme ne gouverne point un corps qu'elle ne connaît pas (3). » Il dit encore ailleurs : « Il est absurde de dire que des fonctions compliquées, dont l'âme n'a aucune idée, sont cependant

(1) *De l'intelligence et de la vie*, p. 97, 2e partie.
(2) *Ibid.*, p. 87.
(3) 2e partie, p. 98.

exercées par elle (1). » Encore une fois, comment donc M. Flourens oublie-t-il ici, ce qu'ailleurs il a si bien dit des caractères de l'instinct, dans leur opposition à l'intelligence? Enfin, s'il n'est ni avec les organiciens, ni avec Barthez, ni avec Stahl, avec qui donc est-il, et quelle est sa doctrine sur les rapports de l'âme et de la vie?

Des vivisections de M. Flourens, passons aux spéculations beaucoup moins physiologiques de M. Lordat. Tandis que la force vitale vieillit, le sens intime va toujours se perfectionnant et ne vieillit jamais; telle est la thèse qu'il a soutenue dans son ouvrage de l'*Insénescence du sens intime*. La force vitale, dit-il, n'agit et ne pâtit que sans conscience, tandis que le sens intime n'agit et ne pâtit qu'avec conscience ; par cette seule différence déjà on juge que l'un et l'autre ne sont pas de même nature. Mais si quelques doutes pouvaient encore subsister, voici, selon M. Lordat, ce qui achève de décider la question. La force vitale est infailliblement soumise à la vieillesse, le sens intime, au contraire, exempt de culmination, est indéfiniment perfectible et jouit d'une véritable insénescence. Au milieu des ruines de son vieux manoir, dit M. Lordat dans son langage pittoresque, le sens intime demeure dans son intégrité.

Ce n'est pas une remarque nouvelle que la conservation de la force de l'esprit, au milieu de la décadence des forces physiques, et jusque dans l'âge le plus avancé, chez certaines natures d'élite. Il suffit de rappeler le *Traité de la vieillesse*, de Cicéron, ou bien ce que dit Sénèque de l'accroissement des forces de son esprit à mesure qu'il avance dans la vieillesse : « Non sentio in

(1) *De l'intelligence et de la vie*, p. 98.

« animo ætatis injuriam quum sentiam in corpore... « Viget animus et gaudet non multum sibi esse cum cor- « pore... Hunc ait esse florem suum (1). » Mais je ne sache pas qu'aucun des anciens ou des modernes, avant M. Lordat, se soit avisé de soutenir, d'une manière générale et absolue, cette opposition de l'esprit, qui grandit toujours, avec le corps et le principe vital qui, après avoir atteint un certain degré de force et de développement, s'affaissent et déclinent fatalement dans la dernière période de la vie.

Pourquoi faut-il que M. Lordat se trouve ici en contradiction, non-seulement avec presque tous les médecins, les philosophes ou les moralistes qui ont étudié la nature humaine, mais avec le témoignage unanime du genre humain, qui ne saurait être récusé, quand il s'agit d'un fait d'observation journalière et à la portée de tous? Ce ne sont pas seulement Lucrèce et Cabanis, qui ont constaté et décrit l'affaiblissement moral et intellectuel causé par la vieillesse, mais les hommes les moins suspects de tendance à confondre l'âme avec le corps ; c'est Pascal par exemple, qui a dit : « Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêchent l'esprit ; » c'est Jouffroy qui, décrivant les divers degrés et les diverses phases du pouvoir personnel de l'homme dans les divers âges de la vie, a tracé ce triste mais trop véridique tableau de l'extrême vieillesse : « Quand l'homme parvient à une grande vieillesse, il finit ordinairement par où il a commencé, c'est-à-dire par cette vie impersonnelle qui précède dans l'enfant la naissance de la volonté, et de là, cette observation si vulgaire que le vieil-

(1) Epist. xxv.

lard redevient enfant. On observe en effet chez les vieillards un affaiblissement considérable et progressif du pouvoir personnel; il semble que la volonté, fatiguée du long service qu'elle a fait, abandonne sa tâche au soir de la vie et s'assoupisse peu à peu, en attendant le sommeil de la mort. L'extrême vieillesse rappelle à la fois l'idée du sommeil et celle de l'enfance; c'est qu'en effet, le sommeil, l'enfance, la vieillesse ne sont que le même phénomène sous trois formes différentes, c'est-à-dire la faiblesse de la personnalité qui s'éveille dans l'enfant, qui se repose dans l'homme endormi et qui défaille chez les vieillards (1). »

Pour le bien et l'honneur de l'humanité, pour la dignité de nos derniers jours, combien ne voudrions-nous pas que Pascal et Jouffroy eussent tort et que l'insénescence du sens intime de M. Lordat fût la vérité? Mais il nous est impossible, avec la meilleure volonté du monde, de nous bercer d'une semblable illusion. En vain on nous cite quelques exemples illustres de fortes et belles vieillesses, dans l'antiquité et dans les temps modernes. En regard de cette liste, quelle autre, plus étendue, ne pourrait-on pas dresser de ceux chez lesquels l'esprit a décliné en même temps que le corps? Les premiers ne sont que l'exception; les seconds représentent la règle et la loi générale des phases diverses de la vie et des facultés humaines. Est-il même exact de dire que ces vieillesses privilégiées soient une exception à la règle? Une ou deux années de plus ne les eussent-elles pas certainement ramenées, un peu plus tôt ou un peu plus tard, à la loi commune?

(1) *Premiers Mélanges*, fragment intitulé : *Des facultés humaines.*

Tout ce qu'on peut dire avec vérité, c'est que la loi du développement de l'esprit n'est pas la même que celle du corps, que l'esprit continue à se perfectionner, qu'il peut conserver ou même accroître sa vigueur assez tard, quand déjà la force vitale et les organes ont commencé à décliner. Mais dire que ce perfectionnement n'a point de limites, au sein même de la plus grande décrépitude des organes, c'est affranchir complétement l'âme du corps dès cette vie, doctrine qui nous semble convenir à un mystique et à un illuminé, plutôt qu'à un médecin et à un physiologiste.

Voici encore une autre opposition, que M. Lordat a cru découvrir entre l'ordre vital et l'ordre intellectuel, et en même temps un nouvel argument en faveur de leur séparation. De même que, selon lui, il y a une vieillesse pour les facultés de la vie, tandis qu'il n'y en a point pour les facultés de la pensée, de même il y aurait une transmission héréditaire, du père au fils, pour les qualités vitales, tandis qu'il n'y en aurait point pour les qualités intellectuelles et morales, d'où il conclut de nouveau l'impossibilité de les ramener à un seul et même principe. C'est ce qu'il entreprend de démontrer dans une leçon fort ingénieuse sur cette question : les lois de l'hérédité physiologique sont-elles les mêmes chez l'homme et chez les animaux (1)?

Il remarque d'abord que l'hérédité physiologique, c'est-à-dire l'hérédité des qualités du tempérament, de la ressemblance des traits extérieurs, existe chez les animaux, chez lesquels elle s'étend même jusqu'aux qualités acquises par l'éducation. D'un animal apprivoisé et do-

(1) Première leçon du cours de physiologie de 1841-1842.

mestique, naît un animal apprivoisé et domestique, d'un chien dressé pour la chasse, naissent des chiens qui apportent, en naissant, les mêmes aptitudes. Bon chien chasse de race, dit un proverbe. Ainsi il y a une sorte de noblesse de race pour certains animaux, par exemple pour les chiens et les chevaux.

Chez l'homme aussi il y a une hérédité physiologique, mais restreinte en de plus étroites limites. On trouve en lui l'hérédité des traits, des ressemblances, quoique à un moindre degré, l'hérédité des tempéraments, des maladies; mais on n'y trouve pas, selon M. Lordat, l'hérédité des qualités intellectuelles, développées chez les parents ou par vocation ou par éducation. D'où vient, suivant M. Lordat, cette différence? C'est que les qualités acquises par les animaux s'implantent dans la force vitale, et peuvent se transmettre héréditairement avec elle, tandis que chez l'homme les qualités acquises constituent la science, se déposent dans le sens intime et ne se transmettent pas héréditairement. Cela seul, qui est vital ou instinctif, se transmet par la génération. Les races humaines héritent des traits corporels, de la physionomie, du teint, du tempérament, des dispositions à certaines maladies, des parties du caractère qui tiennent à l'instinct, mais non des qualités intellectuelles et morales de leurs auteurs. Les qualités propres du sens intime sont, dit-il, sans généalogie ascendante ou descendante (1).

A l'appui de cette hypothèse, comme de la précédente,

(1) Le docteur Virey a soutenu une doctrine analogue. Il distingue entre les qualités morales qui appartiennent au corps et les qualités morales qui appartiennent à l'âme, et il admet en principe l'hérédité des premières, tandis qu'il rejette l'hérédité des secondes. (*Art de perfectionner l'homme*, t. II, chap. IV.) La distinction de M. Lordat l'emporte par la précision.

il cite un certain nombre d'exemples; des fils d'hommes célèbres demeurés obscurs, des fils de héros qui n'ont été rien moins que des héros, des fils d'artistes et de savants qui n'ont laissé aucun nom dans les sciences et dans les arts. Mais il en est ici de même que pour l'insénescence; que d'exemples en sens contraire ne peut-on pas opposer! S'il y a des fils qui ont dégénéré, qui n'ont pas eu les mêmes goûts et les mêmes talents que leurs pères, combien d'autres ont marché sur leur trace, et se sont fait un nom dans la même carrière! On rencontre dans l'histoire des familles illustres chez lesquelles s'est transmis, comme un héritage, le goût des armes, des sciences, des lettres, des beaux-arts; il y a eu et il y a encore des dynasties, pour ainsi dire, de guerriers, d'hommes d'état, d'orateurs, de savants, de peintres, de sculpteurs. Il faut, sans doute, faire la part de l'imitation et de l'éducation; mais l'une et l'autre auraient été impuissantes, si elles n'avaient rencontré un fond d'aptitudes et de prédispositions héréditaires. Il n'y a pas d'éducation au monde qui puisse faire de grands musiciens, de grands poëtes ou de grands orateurs d'enfants qui ne sont pas nés pour le devenir.

Mais l'hérédité morale est malheureusement plus visible encore pour les mauvaises que pour les bonnes qualités, pour les travers de l'esprit, que pour l'intégrité et la rectitude des facultés, pour la bonté du naturel. « On n'a, dit Malebranche, que trop d'exemples de ces choses, et tout le monde sait assez qu'il y a des familles entières qui sont affligées de grandes faiblesses d'imagination qu'elles ont héritées de leurs parents (1). » Par combien

(1) *Recherche de la vérité*, liv. II.

de faits les médecins qui étudient les maladies mentales, les aliénistes, n'ont-ils pas confirmé la thèse de Malebranche ? Que de lumières dans les registres des prisons et des maisons de fous sur cette triste hérédité ! Il est impossible, sans nier l'évidence, de ne pas admettre la fréquence de l'hérédité de l'aliénation mentale. « L'hérédité, dit le docteur Moreau, de Tours, médecin de Bicêtre, est la source des neuf dixièmes peut-être des maladies mentales (1). »

Mais c'est dans le grand et savant ouvrage du docteur Prosper Lucas sur l'hérédité naturelle, que se trouve la plus complète réfutation de la thèse de M. Lordat (2). La question de l'hérédité morale y est envisagée sous toutes ses faces et démontrée d'une manière irrésistible, en même temps que contenue dans ses véritables limites. Aux preuves d'expérience, M. Prosper Lucas ajoute les preuves d'autorité tirées des institutions religieuses et politiques, des lois, des coutumes, des maximes prover-

(1) *La psychologie morbide*, 2e partie, section II, 1 vol. in-8. Paris, 1859.

(2) *Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle dans les états de santé et de maladie du système nerveux*, 2 vol. in-8. Paris, 1847. M. Prosper Lucas suit l'hérédité et la démontre, par les faits les plus curieux, dans quatre ordres de facultés où la physiologie, dit-il, fait intervenir la puissance nerveuse et où la philosophie fait intervenir l'âme, les perceptions des sens, les sentiments et les inclinations, l'intelligence, la force motrice. Tout en constatant, à tous ces points de vue, des ressemblances héréditaires, il ne nie nullement les différences sur lesquelles s'appuient les adversaires de l'hérédité; mais il les explique par une autre loi, celle de l'innéité qu'il oppose à la loi de l'hérédité. Il montre, d'ailleurs, que la liberté, le pouvoir de réagir, se concilie avec l'hérédité des qualités et des impulsions. Il n'y a pas hérédité des actes, mais seulement des impulsions, lesquelles ne sont pas irrésistibles. A la différence de la bête, il y a chez l'homme un arrêt moral entre l'impulsion innée et l'action.

biales qui attestent la foi de l'humanité à cette hérédité morale, pour le bien comme pour le mal. Ici encore M. Lordat paraît supposer une indépendance absolue du physique et du moral ; sinon, comment du seul fait de l'hérédité physiologique, ne conclurait-il pas nécessairement à l'hérédité morale, au moins en une certaine mesure ? Donc nous ne voyons pas ici non plus cette opposition absolue, sur laquelle on prétend fonder la dualité des sources de l'être au sein d'un seul et même être.

Mais à toutes ces oppositions prétendues M. Jaumes, renchérissant sur M. Lordat, veut encore en ajouter une autre, qui ne nous paraît pas plus solidement fondée. Selon M. Jaumes, les phénomènes de l'âme se fortifient peu à peu et vont en se perfectionnant; les phénomènes vitaux, au contraire, qui se montrent les premiers, sont tout d'abord complets, sans avoir besoin d'aucune éducation préalable. Il est incontestable que les phénomènes physiologiques sont les premiers dans l'ordre chronologique; il est également certain qu'ils n'ont besoin d'aucune éducation, mais est-il exact de dire qu'ils paraissent tout d'abord au complet. Trouve-t-on donc dans l'embryon et le fœtus toutes les fonctions vitales qui sont dans l'homme fait ou même dans l'enfant ? Il y a la nutrition dans le fœtus, mais non la digestion; la génération ne vient qu'avec la puberté. Donc il y a aussi une certaine perfectibilité des phénomènes de la vie, même de la vie végétative, et c'est encore une fausse opposition qu'il faut que l'école de Montpellier supprime entre la vie et la pensée.

La persistance de l'irritabilité et de certaines propriétés vitales après la mort, ou dans des parties séparées du corps, et en conséquence soustraites à l'empire de l'âme,

est une autre objection déjà ancienne contre l'animisme. Nous avons vu que Perrault la réfute assez mal. Aux partisans de Stahl qui lui opposaient que l'irritabilité n'était autre chose que l'action de l'âme, Haller répondait : « Nous ne pouvons nous empêcher de sentir notre âme et d'être convaincus qu'elle reste en entier après la séparation d'un doigt, sans qu'aucune colonie en soit partie pour animer ce doigt, et pour y exciter des mouvements à l'occasion des irritations. L'âme de ce doigt, qui n'est plus la mienne, et dont je ne sens plus les sensations, sera sûrement, dans l'opinion de M. Whitt (un Stahlien), une portion d'âme entièrement séparée de celle qui m'anime (1). » Il dit encore : « Puisque l'irritabilité subsiste après la mort, qu'elle a lieu dans les parties séparées du corps et soustraites à l'empire de l'âme,... il paraît qu'elle n'a rien de commun avec cette âme. » Or pour Haller l'irritabilité est à la fois le principe de la vie et la vie elle-même. Cuvier a aussi opposé le même argument à la doctrine de Stahl (2).

M. Jaumes reprend, à son tour, et développe cette objection. Le corps, dit-il, quand l'âme l'a abandonné, conserve, quelque temps encore, des traces de vie. Comment expliquer que la vie demeure, quand l'âme n'est

(1) Cité par M. Flourens, *De la vie et de l'intelligence*, 2e partie, p. 78.

(2) « La contraction peut se faire indépendamment de toute sensation dans l'animal, et de toute volonté que cette sensation aurait produite. Or, cette proposition que Haller, le premier, sut mettre dans tout son jour, et l'application naturelle qui s'en faisait aux mouvements involontaires, tels que ceux du cœur et des viscères, renversaient de fond en comble un système physiologique qui avait été longtemps en honneur, celui de Stahl. » (Rapport à l'Académie des sciences, le 22 juillet 1822, sur un Mémoire de M. Flourens.)

plus? Dira-t-on que c'est une dernière impulsion de l'âme qui se prolonge sous forme de rayonnement? Mais une force est présente partout où elle agit; dès l'instant où l'âme a quitté le corps, elle a perdu tout pouvoir sur lui; l'action qui subsiste ne peut venir d'elle. L'âme indivisible en soi et dans ses effets, ne peut laisser nulle part une portion d'elle-même. D'où viennent donc ces phénomènes? « De la force vitale, cette associée qui meurt après le départ de l'âme et qui, fortement, intimement engagée dans la matière du corps, une à un moindre degré, doit disparaître la dernière, et d'une manière progressive (1). »

Où M. Jaumes croit voir un argument, nous, au contraire, nous croyons apercevoir une nouvelle objection contre la théorie du principe vital. Les seuls phénomènes physiologiques qui aient été constatés chez des décapités, se réduisent à des faits de contractilité des tissus musculaires, ou d'excitabilité des nerfs. Ce sont seulement des propriétés vitales isolées, qui persistent encore, mais il n'y a point d'ensemble, point d'harmonie entre ces propriétés, point de centre commun auquel elles se rapportent. Admet-on des propriétés vitales éparses dans toutes les parties de l'organisme, ce qui, comme nous l'avons vu, se concilie parfaitement avec l'animisme, on peut l'expliquer sans difficulté. Mais il n'en est plus de même avec le principe vital de M. Jaumes et de l'école de Montpellier. Ce principe vital est un comme l'âme, quoiqu'à un moindre degré, ajoute M. Jaumes, sans doute par quelque pressentiment de l'objection qui se présente naturellement à l'esprit. Il aurait bien dû d'abord nous expliquer

(1) *De l'âme et du principe vital*, p. 43.

ce que signifie ce moindre degré d'unité; car nous avouons qu'il nous est impossible de comprendre comment une force peut être plus ou moins une; elle est une ou elle ne l'est pas, il n'y a pas de milieu. Si donc le principe vital subsiste, après que l'âme n'est plus, il doit continuer, étant un, à se manifester avec tous ses effets plus ou moins affaiblis, et non pas seulement avec quelques-uns entièrement isolés, et scindés d'une manière absolue d'avec tous les autres. Ce que dit très-bien M. Jaumes de l'âme qui est une, nous l'appliquons au principe vital qui est un; il n'existe ni par moitié ni par quart, il est tout entier avec ses effets, ou il n'est pas. Or, il n'est pas après que l'âme a disparu, puisqu'en même temps disparaît tout pouvoir directeur et central des opérations vitales. Ainsi la vie véritable ne se sépare pas de l'âme, ainsi la vie n'est pas dans le cadavre ou dans le membre coupé qui se contractent; elle n'est pas, en un mot, où l'âme n'est pas.

Restituons donc à l'âme la puissance vitale, et à cette puissance essentielle faisons désormais une place dans nos traités de psychologie et même dans la morale. En psychologie, il faut la mettre avant toutes les autres facultés, non dans l'ordre de dignité, mais dans l'ordre du développement. Non-seulement, à ce point de vue, elle est la première, mais elle est comme l'essence et la racine de toutes les autres. Ne la voyons-nous pas se manifester, avant qu'aucune des autres puissances de l'homme n'entre en exercice? Elle est déjà, où elles ne sont pas encore, tandis qu'aucune autre ne peut être où elle n'est pas. C'est à la puissance vitale qu'il faut rapporter tout ce que quelques psychologues ont attribué à la faculté motrice. La puissance vitale seule agit sur le corps, seule elle le meut, tantôt d'une manière purement instinctive, tantôt sous

l'influence de l'intelligence et de la volonté. D'abord, à la fois aveugle et inconsciente, comme nous l'avons dit, elle cesse d'être inconsciente, sans cesser d'être instinctive, quand la puissance raisonnable passe de la virtualité à l'acte.

S'il faut changer les divisions, généralement adoptées aujourd'hui dans la psychologie, il faut changer aussi les divisions de la morale, au moins de la morale individuelle. L'âme, comme on le dit ordinairement, avec une inexactitude choquante de langage, n'a pas de devoirs envers le corps, qui n'est qu'une chose, qu'un assemblage de molécules; elle n'a de devoirs qu'envers elle-même, ou envers les autres âmes semblables à elle. En vertu de sa liberté, elle a des devoirs envers les diverses puissances dont elle est douée; elle en a donc envers la puissance vitale, comme envers la sensibilité ou l'intelligence. Elle a pour devoir de maintenir, de développer en elle cette puissance vitale qui préside au corps et le conserve en bon état; elle a pour devoir plus strict encore de ne rien faire qui lui porte préjudice, qui la détruise ou même l'affaiblisse. Ne semble-t-il pas que les devoirs envers le corps, changés en devoirs envers l'âme, deviennent plus sacrés, et que le respect pour le corps doive être plus grand, n'étant autre que le respect pour la puissance vitale de l'âme?

CHAPITRE XXV.

L'animisme confond-il l'âme et le corps, la psychologie et la physiologie ? — Vrai fondement de la distinction de la psychologie et de la physiologie. — Scrupules mal fondés des adversaires de l'animisme au sujet de la dignité de l'âme humaine. — La possession de la puissance vitale dégrade-t-elle l'âme raisonnable ? — De l'âme des brutes d'après le duodynamisme. — Le spiritualisme mis en péril par la séparation de la puissance vitale. — Avantages des matérialistes contre une âme purement pensante. — Métaphores inexactes sur le rôle de l'âme dans le corps. — L'animisme est-il contraire à l'immortalité ? — En quel sens l'âme est forme du corps. — L'âme ne peut-elle, sans cesser d'exister, cesser d'accomplir les opérations vitales ? — Embarras des duodynamistes au sujet des destinées du principe vital. — Accusation de panthéisme. — Y a-t-il une relation entre l'identité de l'âme et de la vie et l'identité de toutes choses ? — Conclusion.

Nous avons remis l'âme en légitime possession de la puissance vitale, nous croyons avoir répondu aux principales objections contre l'unité du principe constitutif de l'homme. Il nous reste encore à montrer, ce qui n'importe pas moins, que l'animisme ne compromet en aucune façon ni la spiritualité, ni la dignité, ni l'immortalité de l'âme humaine.

Est-il donc vrai, comme le disent quelques-uns de nos adversaires, qu'en identifiant l'âme et la vie nous confondions la psychologie avec la physiologie, nous mettions en péril la distinction de l'âme et du corps, nous profanions la dignité de l'âme raisonnable, nous lui enlevions l'immortalité ? Est-il vrai enfin que l'animisme nous mène fatalement au panthéisme ? Il faut voir si ces accusations ont quelque fondement, il faut rassurer,

même les plus scrupuleux et les plus défiants, sur le principe et sur les conséquences de notre doctrine.

C'est par crainte du matérialisme, que quelques psychologues se refusent à donner aux fonctions vitales le même principe qu'aux facultés intellectuelles. A les croire, on ne peut étendre l'empire de l'âme sur le corps tout entier, sans donner la main aux partisans du matérialisme. Tel est, par exemple, le sentiment de M. Barthélemy Saint-Hilaire qui accuse Aristote d'avoir confondu l'âme avec le corps, en attribuant à l'âme la faculté de la nutrition (1). Mais il en est de tous les philosophes animistes comme d'Aristote; tous mettent dans l'âme le principe des fonctions vitales, qu'Aristote comprend sous le nom de nutrition. Faut-il donc tous les accuser de matérialisme? Nous concevrions cette accusation de la part d'un cartésien, qui ne voit dans la vie qu'un mécanisme matériel, ou d'un organicien qui fait la vie inhérente à la matière, mais non de la part de M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui, d'accord avec l'école de Montpellier, soutient l'immatérialité du principe de la vie. Il peut donc bien, à son point de vue, nous reprocher d'avoir confondu un principe immatériel, l'âme raisonnable, avec un autre principe immatériel, la vie, mais non pas l'âme avec le corps. Plus d'une fois, d'ailleurs, il nous a semblé qu'Aristote avait besoin d'être défendu contre les interprétations trop peu favorables de son savant commentateur.

Il est impossible, disent d'autres adversaires de l'animisme, de donner à l'âme des facultés inférieures, de la faire cause d'effets matériels, sans lui donner des

(1) Voir la préface de la traduction du *Traité de l'âme*. M. Waddington-Kastus fait le même reproche à Aristote dans sa *Psychologie d'Aristote*.

attributs et une nature en rapport avec ces effets (1). Il faudrait donc, pour conserver sa spiritualité, lui ôter, d'une manière absolue, toute action sur le corps, non-seulement l'action vitale, mais l'action du mouvement volontaire. Le mouvement de mon bras est un effet matériel tout aussi bien que la circulation du sang ou la nutrition. Pourquoi l'âme, en agissant sur les organes de la nutrition, se confondrait-elle avec le corps, si elle ne se confond pas avec lui, en agissant sur les organes du mouvement volontaire?

Suivant Maine de Biran et Jouffroy, nous confondrions, sinon l'âme avec le corps, au moins la physiologie et la psychologie (2). Mais pas plus qu'on ne transporte l'étude des organes du mouvement dans la psychologie, en attribuant à la volonté la puissance de mouvoir le corps, pas plus, à ce qu'il nous semble, on n'y transporte l'étude des fonctions vitales, en plaçant leur principe dans l'âme elle-même. Il est vrai que nous avons attribué à l'âme une certaine perception des principales parties de l'organisme, avec la conscience de l'énergie vitale, mais nous n'avons pas dit qu'il fallût s'en rapporter à la conscience et au sens vital pour faire un cours d'anatomie; nous n'avons pas donné le conseil au physiologiste, de rejeter la loupe et le microscope, pour se replier sur lui-même et descendre dans les profondeurs de la conscience. La psychologie fournit, il est vrai, à la physiologie l'idée de la vie, mais l'étude des organes et de leurs fonctions demeure du

(1) M. Jaumes, *Introduction à la philosophie médicale*, Revue du Montpellier médical. Juillet 1860.

(2) Selon M. Lemoine aussi, l'animisme serait la confusion et l'identification des phénomènes vitaux et des actes intellectuels. (Mémoire sur Stahl. Paris, 1858.)

domaine de l'observation externe. La dualité des procédés par lesquels nous atteignons ces deux ordres de phénomènes, et non pas la dualité des deux principes de la vie et de la pensée, voilà, d'après l'aveu même de M. Jouffroy, le vrai et inébranlable fondement de la légitimité de la distinction de la physiologie et de la psychologie. Donc l'animisme ne renverse pas plus les barrières entre ces deux sciences qu'il ne confond l'âme avec le corps.

Mais, parmi nos adversaires, il est assez de mode de se récrier contre ce système, au nom de la dignité méconnue et compromise de l'âme humaine. Quoi! s'écrient de concert un certain nombre de philosophes spiritualistes, de médecins duodynamistes ou même organiciens, la digestion, la sécrétion de la bile, les fonctions les plus viles appartiendraient au même principe que les plus hautes opérations de la pensée!

M. Barthélemy Saint-Hilaire ne pardonne pas à Aristote d'avoir attribué à une même cause la digestion et la pensée. Le principe immatériel et libre, a dit M. Trousseau à l'Académie de médecine, ne se charge pas du pot au feu de l'économie animale. Je ne comprends pas, dit M. Amédée Latour, qu'on puisse mettre un cataplasme sur l'âme; mon spiritualisme se révolte à l'idée que mon âme puisse être influencée par des hémorrhoïdes au rectum, ou bien par une rétention d'urine (1). M. Pidoux s'indigne, comme M. Amédée Latour, à l'idée d'une âme chargée des fonctions de la vie : « Une âme qui sécrète l'urine vous paraît-elle moins dégoûtante qu'un cerveau qui sécrète la pensée (2)? »

(1) *Revue médicale*, 31 août 1860.

(2) *De la nécessité du spiritualisme pour régénérer les sciences médicales*, p. 70. Paris, 1857.

Ainsi tous les adversaires de l'animisme croient devoir prendre à l'envi des airs de pudeur offensée, et se voiler la face comme devant un scandale et une profanation.

Il nous semble qu'ils raisonnent un peu comme ces philosophes anciens qui, sous le même prétexte d'indignité, enlevaient à Dieu le gouvernement des choses de ce bas monde. Ils retranchent à l'âme la vie, en vertu de la maxime, qu'il y a des choses qu'il vaut mieux voir que de ne pas voir, par laquelle Aristote retranchait le monde sublunaire du domaine de la Providence. Or, de même que Dieu ne déroge pas en s'occupant, suivant les lois générales, des choses de ce monde, de même, à notre avis, l'âme ne déroge nullement en présidant aux opérations des organes.

Quand on considère combien sont admirables les fonctions du corps, comment toutes elles concourent également à ce grand but de la vie de l'homme, on se persuade aisément qu'il n'y a rien de vil, comme l'a dit un ancien, dans la maison de Jupiter. Il suffit d'ailleurs, pour diminuer les répugnances et les dégoûts de M. Amédée Latour ou de M. Pidoux, de dissiper une équivoque, dans laquelle nos adversaires semblent se plaire, en distinguant les fonctions organiques elles-mêmes de la cause qui les produit. C'est cette cause seule, est-il besoin de le dire, que nous mettons dans l'âme et non la nutrition, la sécrétion de la bile, la circulation du sang, etc., qui en sont les effets et ne se passent que dans les organes, en dehors de l'âme elle-même. Donc le médecin animiste, pas plus que le duodynamiste ou l'organicien, n'applique sur l'âme des compresses ou des cataplasmes.

Qu'on veuille bien encore remarquer qu'en donnant à

l'âme la puissance vivifiante, qui en elle-même nous semble incontestablement une vertu et une perfection, quoique d'un ordre inférieur, malgré tous les dédains des duodynamistes, nous ne lui ôtons aucune de ses vertus, aucune de ses puissances supérieures. Tout en présidant au corps, tout en lui donnant la vie, l'âme ne cesse pas d'être capable de contempler le bien et d'admirer le beau. Quoi de plus naturel que cette alliance, dans un même être, de fonctions d'un ordre supérieur à des fonctions d'un ordre inférieur? Même en rejetant la puissance vitale en dehors de l'âme humaine, quelle inégalité, quelle différence de dignité ne demeure pas entre nos divers actes, nos diverses pensées, nos divers penchants! Les spiritualistes les plus enclins au mysticisme, en même temps qu'ils admettent une union intime de l'âme avec Dieu, ne peuvent pas entièrement l'affranchir d'une union beaucoup moins relevée avec le corps. Si l'âme n'est pas réellement dégradée par ces liens avec le corps, dont il est impossible à aucune doctrine de la délivrer, pourquoi le serait-elle davantage par l'alliance, non moins nécessaire, de l'énergie vitale avec la liberté et la raison?

On nous reproche encore de compromettre la dignité de l'âme humaine, soit en lui donnant une essence et des opérations communes avec les animaux, soit en multipliant sans limites les âmes immatérielles dans la nature tout entière. Mais nous pensons que notre dignité consiste à posséder des perfections, par où nous nous élevons infiniment au-dessus de tous les autres êtres de la nature, et non pas à n'avoir rien de commun avec eux. Si l'on ne peut, sans contradiction, chercher à concevoir quelque nature mitoyenne entre l'esprit et la matière,

entre le simple et le composé, l'actif et le passif, il faut bien que toutes les âmes, sans exception, depuis la première jusqu'à la dernière, aient la même essence, qu'elles soient, pour ainsi dire, de la même étoffe; il faut bien aussi qu'étant toutes également unies à des corps, elles aient toutes un certain nombre d'opérations communes.

Qu'importe pour notre dignité que tout le reste soit commun entre l'homme et l'animal, si nous gardons le privilége de la raison et de la liberté? C'est là en quoi notre dignité consiste, c'est de là, pour parler comme Pascal, qu'il faut nous relever. A quelque moment de son développement que vous preniez l'âme humaine, non pas seulement à son plus haut degré, dans l'homme fait, mais dans l'enfant, mais dans l'embryon lui-même, elle garde sa supériorité et son excellence, par rapport à toutes les autres âmes de la nature, parce que si elle ne possède pas en acte, elle possède en puissance ces incomparables perfections. Ainsi l'âme humaine, quoiqu'elle ne soit pas la seule âme existante dans la nature, quoiqu'elle ait des opérations communes avec l'âme des brutes, quoiqu'elle allie aux fonctions supérieures de la pensée les fonctions inférieures de la vie, n'altère pas sa condition et ne déroge pas à sa noblesse.

Mais voyons si, avec leurs deux âmes, nos adversaires sauvegardent mieux que nous la dignité de l'âme humaine, mise en parallèle avec l'âme des brutes. Ils admettent deux formes dans l'homme, en admettent-ils également deux, ou bien une seule dans les animaux? S'ils n'accordent à l'animal rien de plus que le principe vital purement instinctif et aveugle, en réservant à l'homme

l'âme pensante, comment nous rendront-ils compte de la nature de ces animaux qui manifestent, avec la sensibilité, un commencement d'intelligence?

N'y a-t-il pas en effet quelque chose de plus dans les animaux supérieurs que les fonctions purement vitales et organiques? M. Lordat est obligé lui-même d'en convenir, quoique ce soit un grand embarras pour sa doctrine. « Quelques faits, dit-il, nous induisent à reconnaître chez certains animaux un sens intime capable de plusieurs fonctions mentales (1). » S'il en est ainsi, il faudra, ou donner à l'animal un principe vital autre que celui de l'homme, et comprenant un plus grand nombre d'attributs ou, à côté du principe vital, placer en lui un principe spécial pour le sentiment et la connaissance, un diminutif, en quelque sorte, d'âme pensante; en un mot, il faudra lui donner, avec M. Martin de Rennes, un double dynamisme, à l'image de celui qu'on attribue à l'homme.

Embrasse-t-on le premier parti, on renverse tous les fondements du système, on change la définition du principe vital, on met dans l'animal cette nature, à la fois consciente et inconsciente, qu'on nous présente dans l'homme comme une impossibilité, comme une contradiction. Que si, pour échapper à cet inconvénient, on donne à l'animal, avec le principe vital, une âme qui sent et qui pense en une certaine mesure, une âme n'ayant pas d'autre fonction que le sentiment et la pensée, à combien plus juste titre, on s'expose au reproche, qu'on nous adresse, de donner à l'animal une âme plus ou moins semblable à celle de l'homme?

(1) *Ébauche d'un traité complet de physiologie humaine*, p. 49. Paris, 1841.

Cependant, au nom des intérêts sacrés du spiritualisme, plusieurs nous adjurent de cesser cette guerre intestine, et de nous rallier à eux pour la défense du principe vital, contre tant d'ennemis redoutables qui en ont juré la ruine. Mais en vain cherchent-ils à nous persuader que cette entité imaginaire est comme le premier retranchement du spiritualisme, une sorte d'ouvrage avancé qu'on ne peut laisser forcer par l'ennemi, sans mettre en péril le corps même de la place. Nous croyons, au contraire, quant à nous, que cet ouvrage avancé, pour continuer la métaphore, pèche contre toutes les règles, qu'il offre une position avantageuse à l'ennemi, plutôt qu'il n'est propre à repousser ses attaques. Une âme séparée de la puissance vivifiante, une âme incapable d'animer le corps, une âme identifiée avec le moi, sans autre essence et attribut que la pensée, en un mot une âme abstraite ne peut opposer au matérialisme qu'une bien faible résistance. En face de cette âme mutilée, le matérialisme, en effet, représente une vérité, à savoir la nécessité de donner un substratum réel à la pensée, en même temps que le sentiment de l'unité de l'homme. L'erreur consiste seulement à placer ce substratum dans la masse nerveuse ou dans une partie quelconque de l'organisme. Tel est donc l'avantage que prend le matérialisme contre les abstractions réalisées d'un faux spiritualisme.

Quel est le grand argument de Broussais en faveur de la substitution de la matière nerveuse à une âme spirituelle? Le moi, dit-il, fait souvent défaut à l'homme, mais jamais la nature nerveuse. Où est le moi dans l'enfant, avant un certain âge? que devient-il dans l'homme fait, pendant les défaillances de la conscience? L'enfant,

chez lequel il n'est pas encore, l'homme, chez lequel il s'évanouit momentanément, ne sont-ils donc pas encore, ou bien ne sont-ils plus des êtres humains (1)? L'objection de Broussais peut être embarrassante pour ceux qui font de la vie et de la pensée deux êtres différents, mais non pas pour ceux qui, comme nous, les identifient au sein d'une seule et même force. Ce quelque chose qui persiste à travers tous les états de l'homme, ce quelque chose qui est, quand la conscience n'est pas encore, qui dure, quand elle n'est plus, ce quelque chose qui nous constitue, à travers tous ces changements, à l'état d'être humain, ce n'est pas la matière nerveuse, mais cette force unique qui anime le corps et qui, si elle ne possède pas toujours en acte, possède toujours en puissance l'intelligence et la volonté.

Mais l'ironie de Broussais n'est elle-même qu'un écho affaibli de l'ironie de Voltaire. Quelle est cette âme aux dépens de laquelle Voltaire exerce si impitoyablement sa verve intarissable? C'est l'âme purement pensante, oisive et prisonnière dans le corps, telle que la faisaient les cartésiens, telle que l'imaginent encore ceux qui la séparent du principe vital. Avec quelles vives et embarrassantes questions, il les presse, il les harcèle, pour ainsi dire! « Quand cette âme survient-elle dans le corps, que devient-elle pendant l'épilepsie, la léthargie? quand a-t-elle été créée? Est-ce au moment de votre conception, ou pendant que vous êtes embryon, ou quand vous naissez, ou quand vous commencez à sentir? Tous ces partis sont également ridicules (2). » Oui, sans doute, tous ces

(1) *Mémoire sur le sentiment de l'individualité, le sentiment personnel et le moi considérés dans l'homme et dans les animaux.*

(2) Tout en Dieu.

partis, comme dit Voltaire, sont également ridicules; mais, en identifiant l'âme et la vie, on les évite également les uns et les autres.

Quoi, dit-il encore, je serais la boîte dans laquelle serait un être qui ne tient point de place, moi étendu je serais l'étui d'un être non étendu (1)! Ceci encore ne s'adresse pas à nous; loin que nous mettions l'âme dans le corps comme dans un étui, c'est plutôt le corps que nous mettons dans l'âme. En réalité c'est l'âme qui contient le corps et non pas le corps qui contient l'âme. Plotin a bien dit : « S'il était possible d'apercevoir et de sentir l'âme, elle apparaîtrait comme un immense filet qui enveloppe le corps de toutes parts. C'est elle qui arrête les molécules dans leur fuite et les enchaîne dans les liens de la vie... Ce qui s'écoule est contenu dans ce qui ne s'écoule pas (2). »

N'est-ce pas l'âme en effet qui, par son énergie propre, enlace toutes les molécules dans l'invisible réseau d'une forme invariable, et qui les soustrait à l'action des lois générales de la nature morte?

L'âme n'attend pas, pour venir, comme le dit M. Lélut, que la maison soit faite, car qui aurait fait la maison? Rien ne précède l'âme, et c'est elle qui nécessairement précède tout le reste; elle préexiste à l'embryon lui-même, ainsi que nous l'avons déjà dit, comme la cause à l'effet. Elle n'est donc pas dans le corps, comme dans un étui; elle n'y est pas non plus comme le passager, qui monte sur un navire tout équipé, et sortant du port à pleines voiles. Elle est plus que le passager, elle est le pilote, car c'est elle qui meut, qui dirige le corps;

(1) Lettres de Memmius à Cicéron.

(2) *Ennéades*, IV, III, 20. Traduction de M. Bouillet.

elle est plus que le pilote, elle est l'architecte, car c'est elle qui construit le corps. Elle est même plus encore que l'architecte, car c'est en elle que réside la force qui meut le corps, qui l'anime et qui l'organise. Pour rendre la métaphore exacte, il faudrait dire que ce singulier pilote s'incarne au gouvernail, que, par sa vertu, il pénètre dans les voiles, dans le bois, dans toutes les parties du navire, et qu'il réalise ce merveilleux vaisseau des Argonautes, dont toutes les parties étaient animées (1).

Ainsi le spiritualisme vrai, le spiritualisme animiste, triomphe là où succombe un faux spiritualisme.

Mais si le spiritualisme subsiste avec l'animisme, en sera-t-il de même de l'immortalité ? Montrons que l'immortalité, elle aussi, n'a rien à perdre, si elle n'a rien à gagner, à cette restauration de l'âme humaine dans la plénitude de son rôle et de ses puissances. Descartes a-t-il eu raison de dire, ce que répètent aujourd'hui la plupart des adversaires de l'animisme, que si l'âme était la forme du corps, c'est-à-dire si elle était le principe de

(1) C'est ce que Bossuet exprime, avec une grande force, dans le passage suivant de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* : « Il y a une extrême différence entre les instruments ordinaires et le corps humain. Qu'on brise le pinceau d'un peintre ou le ciseau d'un sculpture, il ne sent point les coups dont ils sont frappés ; mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps, et, au contraire, elle a du plaisir quand on lui donne ce qu'il faut pour l'entretenir. Le corps n'est donc pas un simple instrument appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote. Il en serait ainsi si elle n'était simplement qu'intellectuelle ; mais parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser plus particulièrement à ce qui la touche et de la gouverner, non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie. » Chap. III, § 20.

l'organisation et de la vie, elle serait nécessairement condamnée à périr avec lui (1).

Il y a sans doute une certaine façon d'entendre que l'âme est la forme du corps qui rend impossible son immortalité. Veut-on dire que l'âme est au corps ce que la figure est à la cire, qu'elle est la forme visible extérieure du corps, ou bien l'harmonie, l'arrangement de ses éléments, il est clair que l'âme ne pourra pas plus survivre au corps, que la figure à la chose figurée ou que l'arrangement des parties aux parties elles-mêmes. Mais ce n'est pas ainsi que l'âme, suivant nous, est la forme du corps; elle n'est pas l'harmonie ou l'empreinte, elle est ce qui produit l'harmonie, ce qui dépose l'empreinte; en d'autres termes, elle n'est pas ce qui est formé, mais ce qui informe, *actus informans*, comme on disait dans la philosophie scholastique; elle n'est pas un effet, une résultante, mais une cause, un principe, le principe même de l'organisation et de la vie.

L'âme doit-elle donc nécessairement périr avec le corps, parce qu'elle est liée avec lui? De ce qu'elle l'informe suit-il, avec quelque évidence, qu'elle ne puisse avoir une autre fin, une destinée propre et d'un ordre supérieur? Quelle est donc la doctrine qui ne lie pas l'âme

(1) M. Barthélemy Saint-Hilaire affirmait récemment à l'Académie des sciences morales et politiques, dans une discussion au sujet de son introduction à la traduction de la *Physique d'Aristote*, que l'âme doit périr avec la matière, du moment qu'elle est forme substantielle du corps, « que c'est une conséquence nécessaire et par trop évidente. » Mais cette conséquence, cependant, n'a pas paru rigoureuse à M. Franck qui l'a très-bien combattue, et qui approuve Aristote d'avoir fait de l'âme la forme du corps, c'est-à-dire la somme des attributs, des facultés, le principe moteur et directeur dont les organes ne sont que les instruments. (*Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*. Novembre 1861, p. 209.)

au corps par un certain nombre d'opérations? En vain la décharge-t-on des opérations vitales, il reste les opérations sensibles engagées dans le corps, assujetties à certains organes, à l'œil, à l'oreille, etc., et qui ne peuvent lui survivre, pas plus que les opérations vitales elles-mêmes. Pourquoi donc la suspension des opérations vitales, plutôt que la suspension des opérations sensibles, entraînerait-elle l'anéantissement de l'âme? Ne peut-on concevoir qu'elle cesse de remplir les unes, comme les autres, sans néanmoins cesser d'exister?

Prenons un exemple dans la nature physique. Une force placée en certaines conditions, agissant sur tels ou tels objets, par l'intermédiaire de tels ou tels instruments, produit certains effets déterminés; elle meut une machine, elle tourne une roue, elle pousse des chars sur une voie ferrée. Que ces conditions soient changées, que la machine soit brisée, que la roue soit éloignée, que la voie ferrée soit interrompue, ou les chars mis à distance, elle cessera aussitôt de produire ces effets. Est-ce à dire cependant qu'au même instant elle soit anéantie? Ne demeurera-t-elle pas avec ce qui la constitue à l'état de force, avec ce qui est son essence, et ne dépend d'aucune relation plus ou moins accidentelle? ne demeurera-t-elle pas capable de produire d'autres effets dans d'autres conditions, ou les mêmes, dans des conditions semblables?

De même peut-on concevoir qu'il en est de l'âme à l'égard du corps. Unie avec le corps, elle l'anime, séparée, elle ne l'animera plus; c'est une fonction qu'elle cessera de remplir, qui repassera de l'acte à la puissance, sans que l'âme elle-même cesse d'exister, d'agir et de se manifester d'une autre façon. Le musicien, suivant la comparaison de Socrate dans le *Phédon*, cesse-t-il donc d'exis-

ter, lorsqu'est brisée la lyre d'où il tire des sons harmonieux? Ainsi l'immortalité, comme la spiritualité, n'a rien à craindre de l'animisme.

Mais, à notre tour, puisqu'il s'agit d'immortalité, ne nous sera-t-il pas permis de demander à nos adversaires comment ils règlent les destinées des deux âmes qu'ils veulent nous donner?

Ce n'est pas seulement de la destinée de l'âme pensante qu'ils ont à rendre compte, mais aussi de celle du principe vital. Que devient donc le principe vital à la mort? Périt-il, quoique simple, passe-t-il dans le corps d'autres individus, par une sorte de métempsycose, ou bien va-t-il s'absorber dans l'âme du monde? On se rappelle à ce sujet les singulières conjectures de Barthez, dans le dernier chapitre de ses *Éléments de l'homme*, où il semble incliner en faveur d'une sorte de métempsycose. On conviendra que l'animisme, tout au moins, supprime cette difficulté, et qu'il est délivré du soin de s'enquérir des destinées du principe vital après la mort.

Mais voici une dernière accusation, celle de panthéisme, qui, aujourd'hui, n'est ni moins grave, ni surtout moins compromettante, que toutes les autres. A quelle doctrine, de nos jours, en désespoir de cause, et à défaut d'autres arguments, n'a-t-on pas jeté à la tête, pour ainsi dire, cette accusation de panthéisme, devenue un peu ridicule, à cause de l'abus qui en a été fait? L'animisme, quelque étrange que cela puisse paraître, n'y a pas échappé : « L'animisme, dit le docteur Cerise, est l'expression logique, en médecine et en physiologie, du panthéisme (1). » Au monothélisme dont elle accuse

(1) Introduction à l'ouvrage de Cabanis sur les *Rapports du physique et du moral*. Paris, 1843, p. 17.

l'animisme, l'école de Montpellier ne dédaigne pas non plus de joindre le panthéisme. « Si l'homme, dit M. Jaumes, par là qu'il est un, ne doit avoir qu'un principe d'action, de même en sera-t-il, et pour la même raison, de l'univers. Mais comme je fais partie de l'univers, mon principe d'action sera donc celui de l'univers (1). Quand on croit avoir expliqué par une seule cause les faits contraires dont l'homme, ce petit monde, est le théâtre, pourquoi s'arrêter aux différences constatées dans le grand monde? La logique est impitoyable ; avec un peu de hardiesse on nie ou les causes secondes ou Dieu, et l'on n'admet qu'un seul être, voilà où conduit la passion de l'unité à tout prix quand elle s'est emparée de la tête d'un savant (2). »

Nous ne nions pas que les stoïciens, que les alexandrins, que d'autres encore, n'aient pu arriver à une doctrine semblable, au moins, en apparence à l'animisme, par la voie du panthéisme ; nous ne nions pas que l'âme unique, qu'ils ont mise dans l'homme, ne soit au fond l'âme unique de l'univers. Mais cette âme, simple mode de l'âme universelle, n'a rien de commun avec l'âme essentiellement individuelle, numériquement différente pour chaque homme, avec l'âme forme du corps, qui est l'âme d'Aristote, de saint Thomas, de Leibniz, qui est l'âme du véritable animisme. Qu'on accuse de panthéisme, tant qu'on voudra, la doctrine de l'unité de l'intellect, ou d'une âme unique pour tous les hommes, mais non pas celle d'une âme unique pour chaque homme en particulier. Si de l'identité de toutes choses on peut arriver à l'identité de l'âme et de la vie, par contre l'identité de l'âme et de la vie ne mène nullement à l'identité de toutes choses.

(1) *De l'âme et du principe vital*, p. 30.
(2) *Ibid.*, p. 53.

Entre l'animisme et les divers systèmes sur les rapports de Dieu avec le monde, il nous est impossible de découvrir d'autres relations que l'analogie, qui assurément n'a rien de compromettant, entre les raisonnements en faveur de l'unité du principe d'action dans l'homme, et la démonstration de l'unité du principe d'action dans l'univers. Mais, s'il nous plaisait, à notre tour, de récriminer, ne pourrions-nous pas dire, à meilleur droit peut-être, que les raisonnements de nos adversaires présentent une certaine analogie avec le manichéisme ? Ne pourrions-nous pas les tenir pour suspects d'admettre, pour des raisons semblables, deux Dieux dans le grand monde de l'univers, comme deux âmes dans le petit monde de l'homme ? Si donc l'animisme est l'expression du panthéisme en physiologie, à plus forte raison le duodynamisme le sera-t-il du manichéisme (1). Que si l'on ne remonte pas nécessairement du duodynamisme dans l'homme au manichéisme dans l'univers, on redescend à peu près inévitablement, l'histoire le montre, du manichéisme, dans le grand monde de l'univers, au manichéisme, dans le petit monde de l'homme.

En voilà assez, à ce qu'il nous semble, pour justifier l'animisme de toute atteinte à ces grandes vérités que nous n'avons pas moins à cœur que nos adversaires. Si l'animisme a l'avantage sur l'hypothèse de la dualité, au point de vue purement scientifique, il l'a aussi au point de vue de toutes les croyances morales et religieuses qui ont leur racine dans le spiritualisme.

Nous voici arrivé au terme de cette longue démonstra-

(1) Le duodynamisme a été, en effet, accusé de manichéisme. — Voir L. Moreau, *Du matérialisme phrénologique*, in-8, § 12. Paris, 1843.

tion, que nous avons voulu rendre aussi complète que possible, soit à cause de l'importance de la question en elle-même, soit parce qu'il s'agissait de réhabiliter une doctrine tombée en une sorte de discrédit, soit enfin parce que nous avions le malheur d'être en désaccord avec quelques-uns des maîtres de la philosophie spiritualiste. L'importance de la question a d'abord paru par la place que, jusqu'au siècle précédent, elle avait tenue dans l'histoire de la philosophie. Nous avons commencé la réhabilitation de l'animisme en montrant cette suite de grandes doctrines où il a régné, dans les temps anciens et dans les temps modernes, depuis Aristote jusqu'à saint Thomas, depuis saint Thomas jusqu'à Leibniz.

Mais nous ne nous sommes pas contentés d'invoquer des autorités, nous avons cherché surtout à justifier l'animisme par des faits et par des raisonnements. Or, soit que nous ayons considéré la nature même de l'âme, soit que nous ayons considéré les conditions de l'unité et de l'individualité de l'être humain, soit qu'enfin nous ayons interrogé la conscience elle-même, partout nous avons recueilli des preuves et des témoignages contre tous les raisonnements allégués en faveur de cette bifurcation bizarre de l'homme intérieur. Nous n'avons pas trouvé une seule raison plausible, ni la plus petite place pour introduire au dedans de nous cette seconde âme, qui fait double emploi avec la première, qui est incompatible avec notre unité, et avec la grande règle, qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, une seconde âme enfin qui, pour tout dire en un mot, n'est qu'une chimère.

Puisqu'on nous adjure, dans l'intérêt d'un faux et dangereux spiritualisme, de métamorphoser la vie en une

substance à part, pourquoi nous aussi, en terminant, n'adjurerions-nous pas nos adversaires de venir à nous, dans l'intérêt du vrai spiritualisme? Espérons qu'un jour l'école de Montpellier se souviendra qu'elle a Stahl pour père plus encore que Barthez. Après avoir si bien montré que la vie est le fait d'une cause distincte des organes et supérieure aux organes, qu'elle ne laisse pas cette cause suspendue dans le vide; qu'elle ne s'arrête pas à un système tronqué, mais qu'elle lui donne l'unité et le couronnement nécessaire, en rattachant à la seule âme réelle qui soit dans l'homme, tout ce qui ne peut s'expliquer par la matière et par les organes. Qu'elle se souvienne non pas seulement de Stahl, mais aussi de quelques-uns de ses maîtres les plus illustres, de Sauvages, de Grimaud, de Roussel, qui ont identifié l'âme et la vie.

Nous ne lui demandons pas de renoncer à son esprit et à sa méthode, ni à ces tendances élevées qui lui ont assigné une place à part parmi les grandes écoles de médecine. L'existence dans les êtres vivants, et surtout dans l'homme, d'un principe spécial supérieur aux forces physico-chimiques et organiques dirigeant tout harmonieusement, voilà, comme l'a dit Barthez lui-même, la seule chose qui importe véritablement à sa méthode et à ses traditions. Or non-seulement l'animisme laisse subsister un pareil principe, mais l'animisme seul lui donne un fondement réel.

Mais nous tiendrions encore davantage à convertir les philosophes spiritualistes qui, sous l'influence de Maine de Biran et de Jouffroy, ont engagé le spiritualisme dans une voie fausse et dangereuse, par la séparation de ce qui pense et de ce qui vit au dedans de nous. Il est temps de réunir ce qu'à tort ils ont séparé, de ramener au sein de

l'âme la vie, qui est la première de toutes ses puissances, qui est le fondement sur lequel reposent l'intelligence et la volonté. La vie serait-elle tout à fait étrangère à la conscience, il faudrait encore, nous l'avons vu, sous peine de créer des êtres imaginaires, sous peine d'introduire la dualité à la racine même de l'homme, l'attribuer à l'âme intellective. Mais, en rentrant au dedans de soi, quel est celui qui, malgré la continuité et la monotonie des phénomènes, malgré l'habitude, n'a pas le sentiment plus ou moins confus de l'action de l'âme sur toutes les parties de l'organisme? quel est celui qui, en réalité, ne se sent pas vivre en même temps que penser?

Il faut donc revenir à l'ancienne et profonde doctrine de l'unité de la forme ou de l'identité de l'âme et de la vie, hors de laquelle l'une et l'autre ne sont plus que des abstractions réalisées, hors de laquelle le spiritualisme lui-même nous semble en péril.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE V

CHAPITRE PREMIER.

Objet de la discussion. — Qu'est-ce que la vie ? — La vie est-elle une propriété du corps, ou un être à part, ou une puissance de l'âme ? — Nature mixte de la question. — Part de la physiologie et de la psychologie. — Nécessité de commencer par la détermination de la nature de l'âme. — Trois sortes d'erreurs des philosophes spiritualistes sur l'âme. — Erreur de méthode. — Est-ce par induction que l'âme nous est donnée ? est-elle l'agent inconnu de phénomènes connus ? — Procédés des sciences physiques faussement appliqués à la science de l'âme. — Liaison au sein de la conscience de la cause et du phénomène. — Conséquences de la méthode qui les sépare. — Erreurs sur l'essence de l'âme. — La pensée essence de l'âme, selon Descartes. — La sensibilité essence de l'âme, selon Condillac. — La volonté essence de l'âme, selon Maine de Biran. — Réalité de l'âme mise en péril par les abstractions.... 1

CHAPITRE II.

De la vraie essence de l'âme. — L'activité condition essentielle de tous les phénomènes de l'âme. — L'âme principe d'activité. — L'activité volontaire et libre, attribut particulier, mais non essentiel, de cette activité. — Erreur de Maine de Biran, ses conséquences. — L'âme est une force. — Clarté de la notion de force. — La force est un être, non un attribut. — Caractères de la force révélés par la conscience. — Activité continue. — Énergie motrice. — La faculté motrice, essence même de l'âme. — Signe de la présence d'une âme dans les autres êtres. — Définitions de l'âme par les philosophes anciens. — Autres caractères de la force, unité, identité, individualité. — Type d'après lequel nous concevons les forces de la nature. — L'âme humaine dans ce qu'elle a de commun avec toutes les autres âmes. — L'âme humaine dans ce qu'elle a de propre. — Dis-

tinction de l'immatérialité et de la spiritualité. — Présomptions en faveur de l'animisme tirées de la nature même de l'âme..... 15

CHAPITRE III.

La vie existe-t-elle ? — Mécanisme cartésien et introchimisme. — Du vitalisme. — Le vitalisme à l'Académie de médecine. — Profession de foi vitaliste des plus zélés organiciens. — MM. Poggiale, Bouillaud, Piorry. — Diverses sortes de vitalisme. — Vitalisme organique, M. Trousseau. — Vitalisme dualiste, MM. Malgaigne et Lordat. — Vitalisme animiste. — Défaveur à l'Académie de médecine des mots d'âme et de force vitale. — Le vitalisme organique combattu par les deux autres vitalismes. — Deux éléments, matière et vie, qu'on découvre dans l'homme considéré du dehors. — Leur rôle réciproque : la vie cause, le corps effet. — Continuel changement des molécules. — Persistance du principe de la vie, invariabilité du type de ses actes. — La vie n'est pas simple collection de propriétés éparses dans l'organisme. — L'animisme ne peut-il se concilier avec la doctrine des propriétés vitales ? — Antériorité de la vie sur les organes. — Opinions des anciens et des modernes en faveur de cette antériorité. — Définitions diverses de la vie. — Essence et caractère propre de la vie. — La vie force, la vie principe immatériel..... 32

CHAPITRE IV.

Coup d'œil historique sur la question. — Hippocrate et Platon. — Patronage d'Hippocrate invoqué par Montpellier en faveur du double dynamisme. — Comment cette école interprète Hippocrate. — Discussion d'un passage du *Traité du cœur*. — Sentiment de MM. Littré et Daremberg. — Doctrine d'Hippocrate sur l'âme. — L'âme portion de l'éther répandu dans la nature entière. — L'éther, principe unique de la vie et de la pensée. — Le cerveau siége de l'intelligence. — Fausse assertion de Galien. — Autant d'interprétations diverses d'Hippocrate que de sectes médicales. — Différentes sortes d'hippocratisme. — Platon a-t-il admis trois âmes dans l'homme ? — Allégories du *Phèdre* et du *Timée*. — Ces trois âmes formes d'une seule et même âme. — Théorie scientifique des facultés de l'âme dans la *République*. — Règle de distinction s'appliquant à des puissances et non à des âmes diverses. — Passage important du *Théétète*. — Argument du *Phédon* en faveur de l'immortalité, identité de l'âme et de la vie. — Définition de l'âme dans le *Cratyle*..... 56

CHAPITRE V.

Aristote. — Plan du *Traité de l'âme*. — Objections des psychologues modernes. — L'âme principe de vie. — Définition de la vie. — L'âme substance. — En quelle sorte elle est substance. — L'âme forme substan-

tielle. — En quelle sorte elle est forme. — Ce qu'entend Aristote par entéléchie. — Définition de l'âme en général. — Union intime de l'âme et du corps, unité de l'être humain. — Distinction de l'âme et du corps. — Diverses manifestations de la vie. —Définition de l'âme humaine. — Enchaînement et progression de ses manifestations. — Vie végétative, propre de la plante. — Vie sensitive, propre de l'animal. — De la locomotion. — Comment l'âme meut le corps. — L'entendement, propre de l'homme. — Division de l'entendement en deux parties. — Qu'Aristote ait ou n'ait pas séparé le νοῦς, il n'en est pas moins animiste..... 74

CHAPITRE VI.

Autres écoles de l'antiquité. — Les stoïciens. — Idée d'une force unique, universelle, fondement de leur doctrine. — Rapport de leur psychologie avec leur philosophie de la nature. — L'âme unité indistincte, sans autre diversité que celle qui résulte des organes par où elle agit. — Toutes les facultés intellectuelles et les opérations vitales rapportées à un même principe. — Double dynamisme d'Épicure et de Lucrèce. — L'animisme des stoïciens combattu par Galien. — Comment Galien se fonde sur Aristote pour faire l'âme matérielle, et sur Platon pour la partager en trois. — École d'Alexandrie, Plotin. — Identité de l'âme et de la vie. — Preuve de l'immortalité tirée de cette identité. — Plotin attribue à l'âme les mêmes puissances qu'Aristote. — Ce que deviennent à la mort les opérations communes avec le corps. — Proclus. — Caractère panthéiste de l'animisme alexandrin. — Quelques partisans de la pluralité des âmes. — Philon, Philopon. — Prépondérance, dans la philosophie ancienne, de la doctrine d'un principe unique présidant à l'homme tout entier..... 88

CHAPITRE VII.

Les Pères de l'Église. — Abus de leur autorité, fausse interprétation de leur doctrine par l'école de Montpellier. — Textes de saint Paul cités en faveur du duodynamisme. — Sentiment commun des Pères de l'Église en faveur de l'unité de l'âme humaine. — Saint Grégoire de Nysse. — La nature humaine n'est pas un assemblage de plusieurs âmes. — Image par laquelle il représente la génération des diverses énergies de l'âme. — Saint Basile. — Saint Chrysostome. — Symbole de saint Athanase. — Saint Jean Damascène. — Tertullien. — Animisme de saint Augustin. — Argument de l'identité de l'âme et de la vie en faveur de l'immortalité. — Définition de l'âme. — La vivification premier degré de l'âme. — C'est la même âme qui par sept degrés s'élève de la vie végétative jusqu'à la vision de Dieu. — Polémique de saint Augustin contre les deux âmes des Manichéens..... 98

CHAPITRE VIII.

Importance de la question au moyen âge. — Divers intermédiaires entre l'animisme des anciens et la scholastique, Gennadius, Cassiodore, Boëce. — Abélard. — Problème posé par Héloïse à Abélard. — Hugues de Saint-Victor; analogie de son animisme avec celui de Stahl et de Perrault. — Albert le Grand, sa définition de l'âme, ses objections contre la pluralité des âmes. — Saint Thomas. — L'âme, premier principe de vie et forme substantielle. — Différence de l'âme humaine et de l'âme des animaux. — Argument de l'identité de l'âme et de la vie en faveur de l'immortalité. — L'âme intellective, principe des opérations de la vie. — Critique de la définition de l'homme par Platon. — Le corps auxiliaire providentiel de l'âme. — Que plusieurs âmes diverses en essence ne peuvent exister dans un même homme. — Comment l'âme intellective comprend en elle la puissance végétative et sensitive. — De la succession des formes inférieures et supérieures dans un même être. — Anéantissement des formes inférieures pour faire place aux formes supérieures. — Objections contre cette doctrine de saint Thomas. — Saint Thomas et le père Ventura 111

CHAPITRE IX.

Suite de l'histoire de l'animisme au moyen âge. — Vincent de Beauvais. — Doctrine de l'évolution progressive de l'âme. — Guillaume d'Auvergne. — Gilbert de Lessines. — Dante animiste. — L'animisme consacré par les conciles. — Quatrième concile de Constantinople. — Concile de Vienne. — — Concile de Latran. — Divers biais imaginés par les partisans de la pluralité des formes pour échapper aux censures de ces conciles. — Doctrine du catéchisme de Montpellier. — Brefs du pape Pie IX contre le duodynamisme fondés sur l'autorité de ces conciles. — Bref à l'archevêque de Cologne en 1857. — Bref à l'évêque de Breslau en 1860. — Opposition à l'unité de la forme chez les Franciscains. — Guillaume de Lamarre. — Duns Scot est-il pour l'unité ou la pluralité des âmes ? — Ce qu'il entend par forme de corporéité. — Guillaume Ockam duodynamiste. — Les jésuites partisans de la philosophie de saint Thomas et de l'unité de la forme. — François Suarès. — Péripatéticiens indépendants. — Pomponat. — J. Scaliger. — Analogie entre J. Scaliger et Stahl. — Saumaise 129

CHAPITRE X.

Philosophie de la Renaissance, réaction contre l'unité de la forme. — Antécédents des archées de J. B. Van Helmont. — Paulus Venetus, Paracelse. — Doctrine de J. B. Van Helmont. — Origine et siége de l'âme sensitive.

— Le duumvirat. — Siége de l'âme raisonnable et immortelle. — Les archées intermédiaires entre l'âme sensitive et le corps. — Définition de l'archée. — Du rôle des archées. — Archées secondaires, archée principal. — Triple nature de l'homme d'après le Zohar et la Cabale. — Triple nature de l'homme d'après Robert Fludd. — Bacon. — Double division de la philosophie de l'âme humaine. — Deux âmes différentes par leur origine, leur nature et leur destinée. — Double dynamisme de Gassendi semblable à celui de Bacon. — Arguments de Gassendi en faveur de la dualité. — Comment il cherche à la concilier avec l'unité de l'homme. — Les âmes multipliées, non-seulement dans l'homme, mais dans la nature entière. — Le *De sensu rerum* de Campanella. — Ames raisonnables attribuées à la terre et aux astres par Kepler. — L'intelligence des bêtes exagérée. — Réaction de Descartes. — L'animisme néanmoins demeure la doctrine commune. — Témoignages de François Suarès, Daniel Sennert, Charron, Gassendi. 148

CHAPITRE XI.

Descartes. — La vie transformée en mécanisme. — L'âme, pure pensée, incapable d'exercer ni fonctions vitales, ni même une action quelconque sur le corps. — Nul intermédiaire entre l'âme raisonnable et la matière brute. — Point de force inhérente à l'étendue essence de la matière. — Nécessité pour Descartes de donner une explication mécanique de la vie par les lois générales du mouvement. — Omission de l'explication des êtres organisés dans les *Principes*. — Tentative de Descartes pour combler cette lacune dans les *Traités de l'homme et de la formation du fœtus*. — Ses travaux anatomiques. — Caractère général et principe de sa physiologie. — Hypothèse d'une machine de terre semblable au corps de l'homme. — Principe moteur de cette machine. — Formation du fœtus. — Automatisme des bêtes conséquence de la physiologie de Descartes. — Erreur de ceux qui n'ont pas pris l'automatisme à la lettre. — Influence de la physiologie de Descartes. — Écoles iatromécaniques et iatrochimiques. — Réserve de Malebranche au sujet de la physiologie de Descartes. — Aveu de Bossuet. 167

CHAPITRE XII.

Réaction contre le mécanisme de Descartes. — Université de Cambridge foyer de dynamisme et de vitalisme. — Henri More. — Natures plastiques de Cudworth. — Comment Cudworth modifie les deux catégories de l'étendue et de la pensée. — Définition et rôle des natures plastiques. — Différence de l'art des natures plastiques avec l'art humain et l'art divin. — Action raisonnable sans raison des natures plastiques. — De la nature plastique dans l'homme. — Objections contre la définition de l'âme de Descartes. — Multitude de choses dans l'âme, dont l'âme ne s'aperçoit pas.

— Nécessité d'une force vitale agissant sans conscience. — La force vitale puissance de l'âme. — Jugement sur les natures plastiques. — Glisson. — Identification de l'idée de substance avec celle de force. — Vie substantielle de la nature. — Facultés de cette vie substantielle. — Différence de ces facultés avec les facultés de l'homme et des animaux. — La vie et les facultés de la nature, racine de la vie et des facultés d'un ordre supérieur. — Les âmes des animaux modes de la vie universelle. — Substantialité de l'âme raisonnable. — La vie matérielle dérivation de la vie spirituelle. — Objection contre l'hypothèse de la succession de deux âmes dans l'homme..... 186

CHAPITRE XIII.

Doctrine de Leibniz sur l'âme. — Quelles monades sont des âmes. — L'âme, en son sens le plus général, principe de vie. — Tous les êtres organisés doués d'âmes. — Préexistence des âmes. — Ce qu'ont été d'abord les âmes humaines. — Comment elles se sont élevées à la raison. — L'âme, devenue raisonnable, demeure végétative et sensitive. — Comment Leibniz entend que l'âme pense toujours. — Réalité, importance des perceptions insensibles. — Quelque chose répond dans l'âme à la circulation du sang. — Polémique avec Stahl. — En quel sens Leibniz veut qu'on accorde tout ou rien à l'âme dans le gouvernement des actions vitales. — Pourquoi il accuse Stahl de matérialisme. — Contradiction justement reprochée à Leibniz par Stahl. — En quoi Leibniz s'accorde avec Stahl, en quoi il en diffère. — Le P. Tournemine. — Ses conjectures sur l'union de l'âme et du corps. 198

CHAPITRE XIV.

Réaction en médecine contre la physiologie mécanique de Descartes. — Claude Perrault. — L'âme substance pensante accomplit toutes les fonctions de la vie en connaissance de cause. — Deux sortes de connaissance, l'une expresse, l'autre confuse. — Pourquoi nous n'avons qu'une connaissance confuse des fonctions organiques. — Ignorance des pensées confuses du dedans semblable à l'ignorance des pensées expresses du dehors. — Diverses causes de l'ignorance de nos pensées. — Puissance de l'habitude. — La conscience et le libre exercice des opérations vitales enlevés par l'habitude. — Pourquoi le mouvement du cœur n'est plus en notre pouvoir. — Autres actions devenues nécessaires, quoique accomplies par des organes soumis à notre volonté. — Connaissance expresse, et libre institution des opérations de la vie dans l'enfant. — Comment l'âme perd le souvenir de cette connaissance et de ce pouvoir. — Des erreurs de l'âme dans le gouvernement du corps. — Opposition à l'automatisme. — Réponse à l'objection de la persistance de certains mouvements après la mort. — Gabriel Lamy adversaire de Perrault. —Deux excès opposés où peut conduire la doctrine de Descartes..... 213

CHAPITRE XV.

Stahl. — Stahlianisme et animisme. — Colères de Stahl contre les mécaniciens et les chimistes en médecine. — Différence des lois des corps vivants et des corps bruts. — Définition et rôle de la vie. — L'âme seul principe de la vie. — Preuves de l'action de l'âme sur le corps tout entier. — L'âme architectonique de son propre corps. — Le corps organe immédiat et officine de l'âme. — Action de l'âme sur le corps directe et immédiate. — Point d'esprits animaux, point d'intermédiaires entre l'âme et le corps. — Le mouvement, seul mode d'action de l'âme sur le corps. — L'âme intelligente dans toutes les fonctions de la vie. — Conséquences de cette erreur. Comment l'âme, selon Stahl, ne sait rien de toute cette science. — Distinction de deux sortes de connaissances, le λογισμός et le λόγος. — Faits vitaux, non susceptibles de sensation distincte et de souvenir. — Exemples de choses dépendantes de la volonté et de la raison qui échappent à l'âme. — Activité inconsciente et instinctive de l'âme méconnue par Stahl. — Son embarras pour justifier l'âme des maladies du corps. — Thérapeutique négative. — Jugement sur l'animisme de Stahl..... 227

CHAPITRE XVI.

État de la question au dix-huitième siècle. — Buffon, l'*homo duplex*. — L'homme intérieur composé de deux principes. — Opposition entre la nature et le rôle de ces deux principes. — Ce que devient l'homme sous la prépondérance de l'un ou de l'autre. — De la part du principe matériel dans l'homme. — Comparaison de l'homme avec les animaux. — Sentiment de Buffon sur la nature des bêtes. — Critique de Condillac. — Défense par Condillac de l'unité de l'homme intérieur. — Contradiction reprochée par Condillac à la doctrine de deux principes au dedans de nous. — Animisme de Charles Bonnet. — Par où il diffère de celui de Stahl et de Perrault. — L'âme douée d'une faculté motrice agissant sans le concours de l'intelligence et de la volonté. — L'animisme, fondement de sa palingénésie. — Bernardin de Saint-Pierre. — Cinq genres d'âmes dans la nature, tous réunis dans l'homme. 246

CHAPITRE XVII.

Barthez et l'école de Montpellier. — Antécédents de l'école de Montpellier. — Influence de Stahl. — Sauvages et ses successeurs. — Comment ils prétendent corriger le système de Stahl. — Divorce de l'animisme et du vitalisme. — Divers adversaires combattus par Barthez. — Principe vital cause unique des phénomènes de la vie. — Scepticisme affecté de Barthez sur la nature de ce principe. — Arguments de Barthez en faveur de la séparation de l'âme et du principe vital. — Les actions du principe vital dépourvues

du sentiment intérieur caractéristique des phénomènes de l'âme. — Invariabilité des opérations du principe vital opposée à la variété des actions de l'âme intelligente et libre. — Erreurs du principe vital indignes de l'âme raisonnable, dans la direction du corps. — Incompatibilité prétendue, avec la simplicité de l'âme, du nombre infini de volontés particulières exigées par les mouvements des organes. — Contradictions dont l'homme est le théâtre. — Probabilités en faveur de l'existence substantielle du principe vital. — Destinées du principe vital après la mort. — Tendance actuelle de l'école de Montpellier. 260

CHAPITRE XVIII.

Duodynamisme dans la philosophie spiritualiste française du dix-neuvième siècle. — Maine de Biran. — L'activité restituée à l'âme, mais sans l'énergie vitale. — Ce qu'il blâme et ce qu'il loue dans Stahl et dans Barthez. — Les deux vies distinguées par Maine de Biran. — Détermination du caractère propre des phénomènes intellectuels. — Ce qu'il retranche de l'âme humaine. — Ce qu'il entend par vie animale. — Du point de division entre l'animalité et l'humanité. — Définition de l'existence sensitive. — Sensation sans conscience. — Dilemme opposé à ceux qui nient les sensations sans conscience. — Ligne de démarcation entre la psychologie et la physiologie. — Sensibilité et imagination rejetées hors de l'âme pensante. — Incertitude et obscurité sur la nature du principe auquel Maine de Biran attribue ce qu'il ôte à l'âme. — A-t-il fait de ce principe un être à part ou un mode du corps? 274

CHAPITRE XIX.

Jouffroy. — Sur quoi il fonde la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie. — Témoignage du genre humain invoqué en faveur d'une double nature de l'homme. — Analyse des éléments qui constituent l'homme. — Les molécules du corps et le principe qui les anime. — Ce principe est-il un ou multiple? — Comment la question, selon Jouffroy, se résout par la conscience. — La conscience ligne de démarcation entre deux principes, l'âme et la vie. — Attributions et fins diverses de ces deux principes. — Différences du criterium par lequel Maine de Biran et Jouffroy séparent ces deux principes. — Du lien qui les unit. — Quel est le vrai fondement de la distinction de la physiologie et de la psychologie? — Divers aveux de Jouffroy favorables à l'animisme. — Des rapports de l'âme et du corps d'après M. Ahrens. — Principe animique du corps ou âme vitale. — Facultés de cette âme vitale. — Le corps expression visible de cette âme. — M. de Magalhaens, philosophe portugais. — Son double dynamisme inspiré par MM. Ahrens et Lordat. — Autres philosophes spiritualistes contemporains, adversaires ou partisans de l'animisme 281

CHAPITRE XX.

Retour à la théorie et à la discussion. — Argument tiré de l'essence même de l'âme. — L'âme ne peut pas ne pas agir sur le corps tout entier. — Le corps organe unique. — Unité du système nerveux. — Unité de la nature humaine. — La diversité des causes est-elle en raison de la diversité des effets ? — Tendance des sciences physiques à ramener à l'unité toutes les forces de la nature. — Caractères communs de l'âme et de la force vitale. — Intimité, profondeur des rapports du physique et du moral. — Société parfaite de l'âme et du repos. — Conciliation de l'unité de l'homme avec la dualité de l'âme et du corps. — Impossibilité d'expliquer l'unité de l'homme par une simple association. — Équivoques au sujet de la dualité de l'homme. — En quel sens le genre humain croit que l'homme est double. — L'homme du double dynamisme..... 299

CHAPITRE XXI.

Erreur des doubles dynamistes au sujet de l'âme et du moi. — Différence de l'âme et du moi. — Diverses définitions de la conscience. — La conscience, état ultérieur de l'âme et non l'âme elle-même. — La conscience, forme générale de toutes les facultés du moi. — Difficultés qui suivent de la prétendue identité de l'âme et du moi. — L'âme pensante était-elle déjà dans l'embryon ? — Combien de temps le principe vital y est-il demeuré seul ? — A quel titre l'enfant est-il un être humain ? — Contradictions des duodynamistes. — Sens intime à l'état latent. — Effets psychiques inaperçus, âme sans moi. — Que devient l'âme pendant les défaillances de la conscience ? — Nécessité d'admettre que l'âme agit sans conscience. — Réfutation d'une objection de Jouffroy. — Phénomènes tantôt au delà, tantôt en deçà de la ligne tracée entre les deux principes. — Dissidences, hésitations des duodynamistes au sujet de la nature du principe vital. — Substitution équivoque du mot de puissance à celui d'âme ou de principe..... 319

CHAPITRE XXII.

Vrai et faux animisme. — Action instinctive de la puissance vitale. — Conscience et instinct ne s'excluent pas. — Deux excès opposés au sujet de la vie et de la conscience. — Gradations insensibles de l'inconscience à la conscience. — Diverses preuves de l'existence dans l'âme de phénomènes dont elle ne s'aperçoit pas. — Rappel fortuit et volontaire des idées. — Distinguer le défaut de la mémoire du défaut de la conscience. — Infinité de perceptions insensibles que suppose la mémoire. — Effets notables résultant d'une multitude d'impressions insensibles dont chacune en par-

ticulier ne laisse point de trace. — Diverses causes qui empêchent l'âme de s'apercevoir de ses impressions ou pensées. — Faiblesse et multiplicité. — Répétition et habitude. — Simplicité et instantanéité. — Concours de toutes ces causes pour effacer dans l'âme le sentiment de l'énergie vitale 341

CHAPITRE XXIII.

Preuve directe, tirée de la conscience, en faveur de la puissance vivifiante de l'âme. — La vie est-elle ou n'est-elle pas étrangère à la conscience ? — Leibniz et Jouffroy. — Double erreur au sujet de la perception des phénomènes de la vie et de la conscience de leur cause. — Relation entre ces deux questions. — Comment nous connaissons notre corps. — Deux modes de connaissances du corps, par le dedans et par le dehors. — Les sens internes. — Sens vital, son importance et son objet. — Continuelle information de la présence et de l'état du corps. — Distinction et vivacité des perceptions du sens vital dans certains états pathologiques. — Localisation des sensations. — Influence de la volonté sur les phénomènes de la vie. — Hygiène morale. — Conscience de la vie. — Sentiment de l'action continuelle de l'âme sur les organes. — Identité de ce sentiment et de la vie. — Sentiment contraire que fait éprouver la paralysie. — La psychologie, science première de la vie. — La vie, puissance primitive et fondamentale de l'âme 360

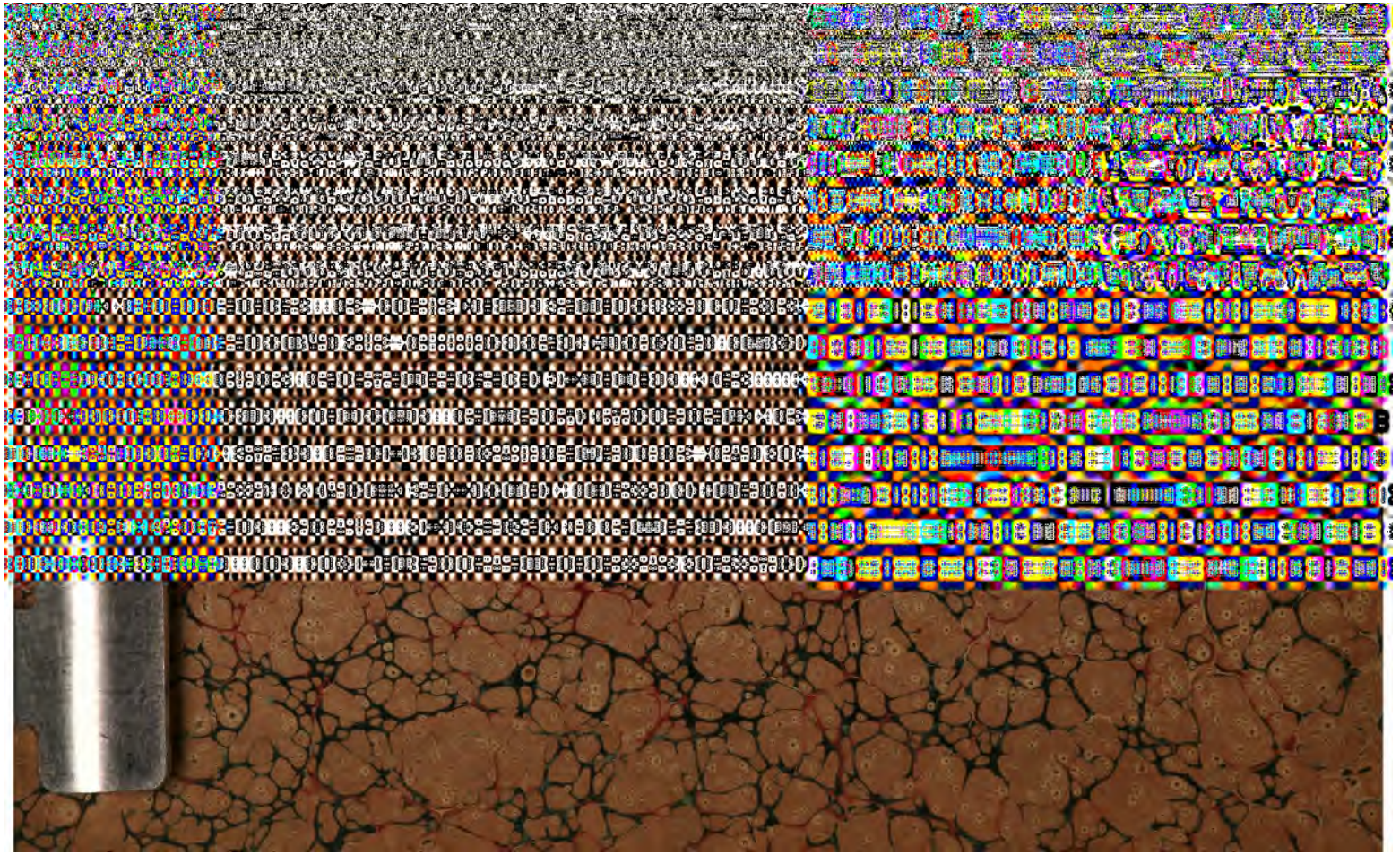
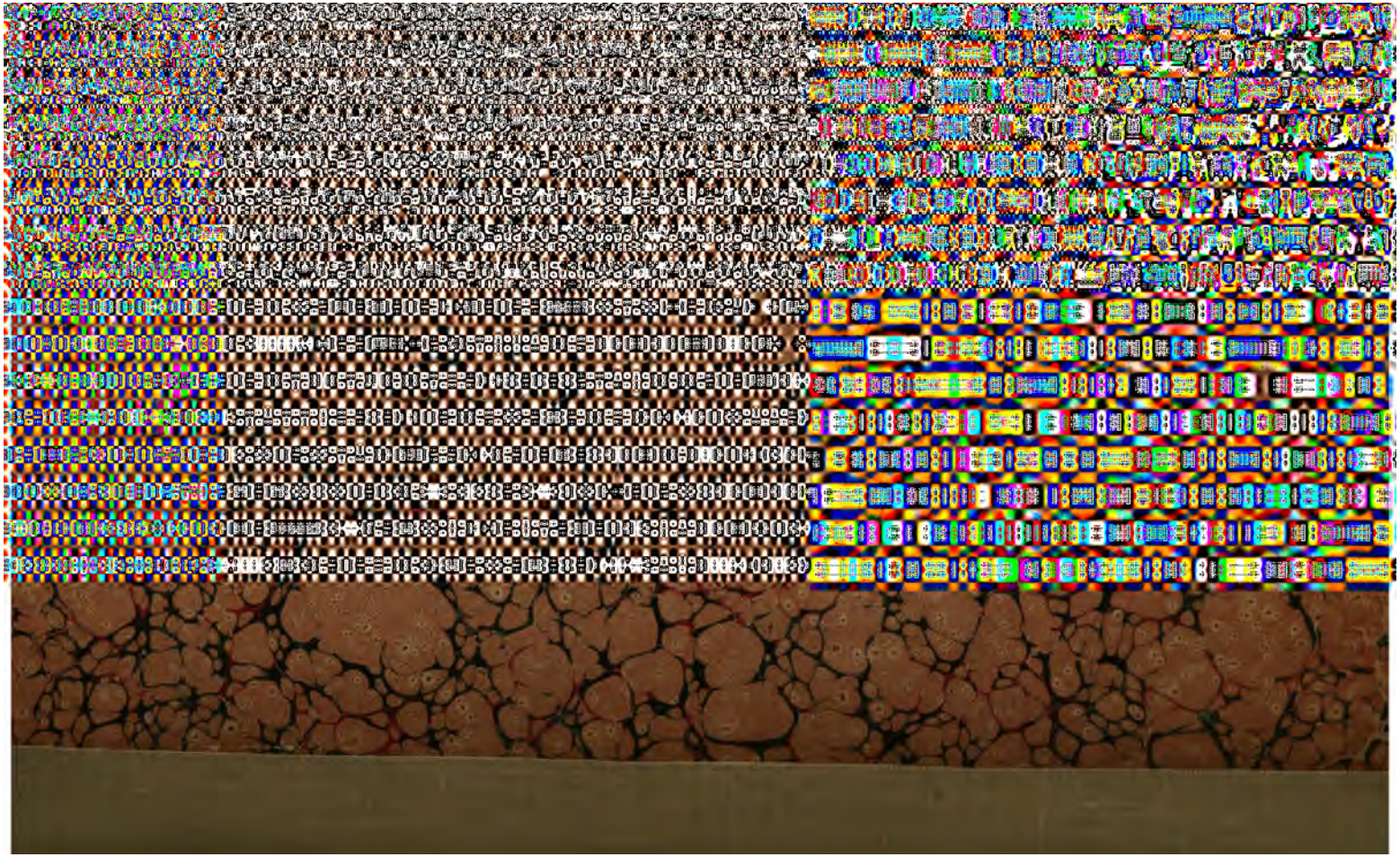
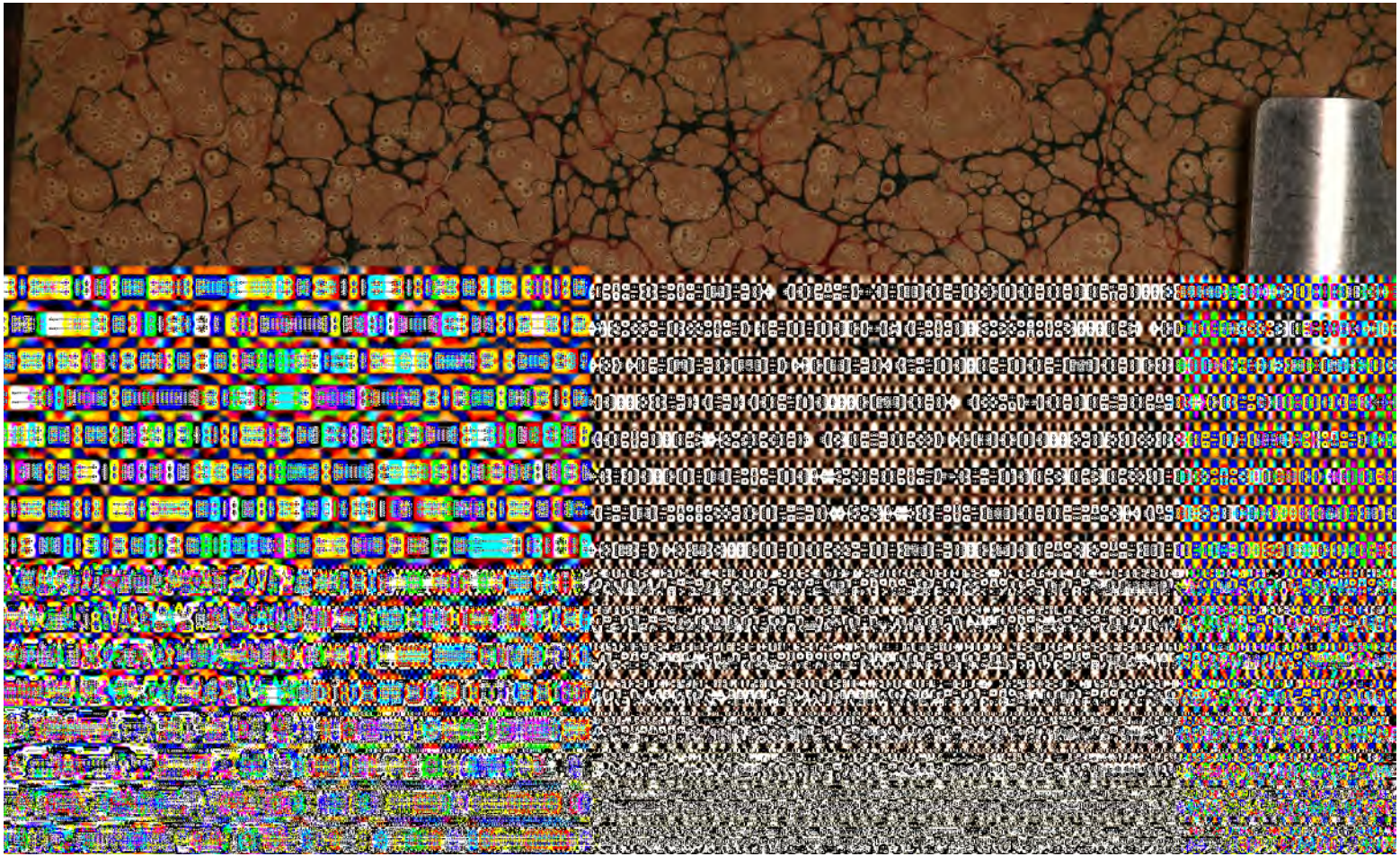
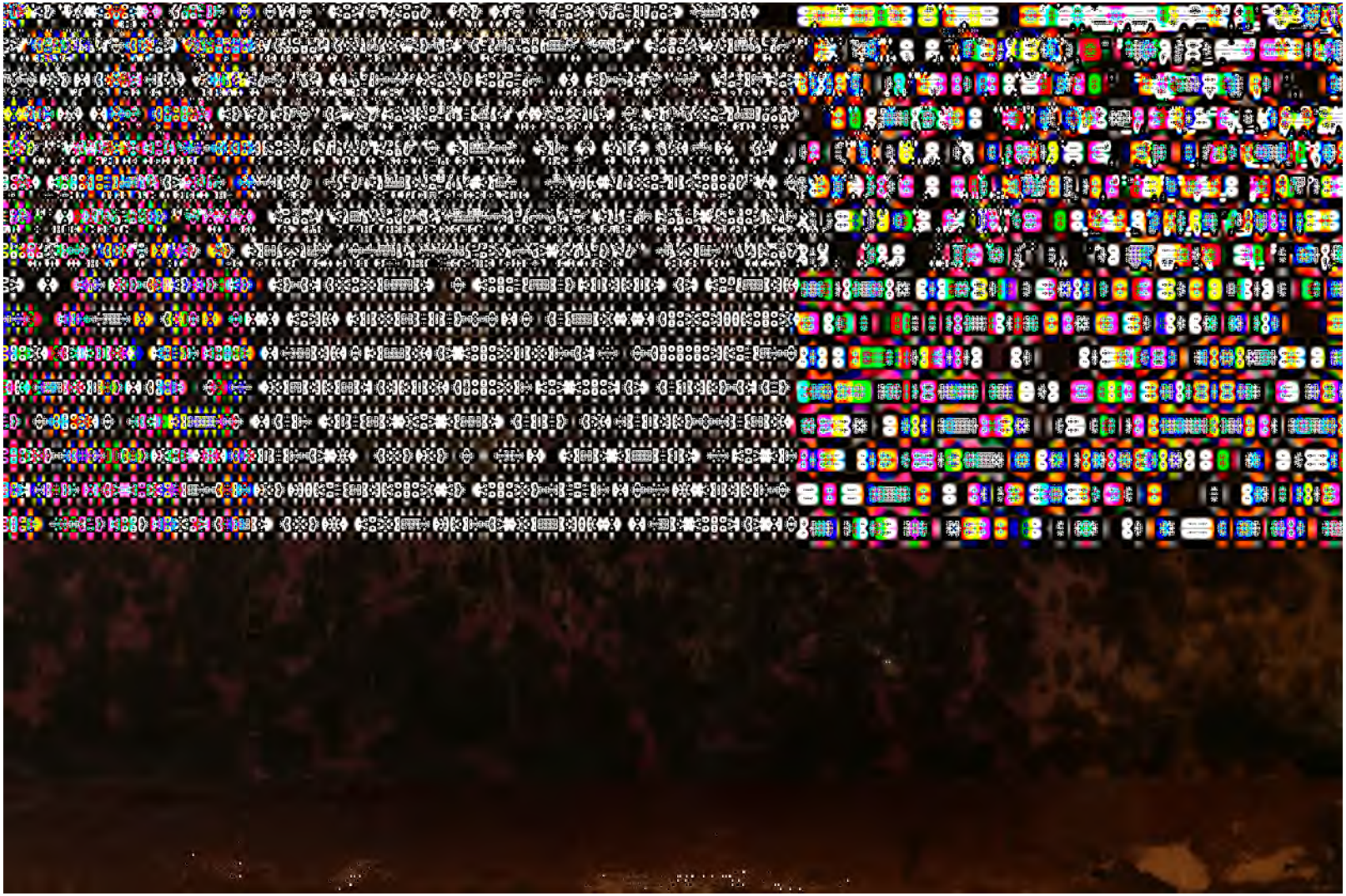
CHAPITRE XXIV.

Diverses objections contre l'animisme. — L'*Intelligence et la vie* de M. Flourens. — Sa méthode et ses expériences. — De la diversité des organes peut-on conclure à la diversité des principes? — *Insénescence du sens intime* de M. Lordat. — Est-il vrai qu'il n'y ait de vieillesse que pour le principe vital et point pour le sens intime? — Influence universellement reconnue du dépérissement des organes sur l'intelligence. — Est-il vrai qu'il n'y ait hérédité que des qualités vitales et non des qualités intellectuelles et morales? — Preuves d'une hérédité intellectuelle et morale. — Les phénomènes de la vie sont-ils complets dès l'origine, et ceux de l'esprit seuls perfectibles? — La persistance de certaines propriétés vitales après la mort est-elle favorable ou contraire à l'hypothèse d'un principe vital séparé de l'âme et des organes? — Changements à introduire dans la psychologie et la morale, par suite de la restitution de la puissance vitale à l'âme pensante 383

CHAPITRE XXV.

L'animisme confond-il l'âme et le corps, la psychologie et la physiologie? — Vrai fondement de la distinction de la psychologie et de la physiologie. —

Scrupules mal fondés des adversaires de l'animisme au sujet de la dignité de l'âme humaine. — La possession de la puissance vitale dégrade-t-elle l'âme raisonnable ? — De l'âme des brutes d'après le duodynamisme. — Le spiritualisme mis en péril par la séparation de la puissance vitale. — Avantages des matérialistes contre une âme purement pensante. — Métaphores inexactes sur le rôle de l'âme dans le corps. — L'animisme est-il contraire à l'immortalité ? — En quel sens l'âme est forme du corps. — L'âme ne peut-elle, sans cesser d'exister, cesser d'accomplir les opérations vitales ? — Embarras des duodynamistes au sujet des destinées du principe vital. — Accusation de panthéisme. — Y a-t-il une relation entre l'identité de l'âme et de la vie et l'identité de toutes choses. — Conclusion..... 400

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Corbeil. — Typogr. et stér. de Crété.